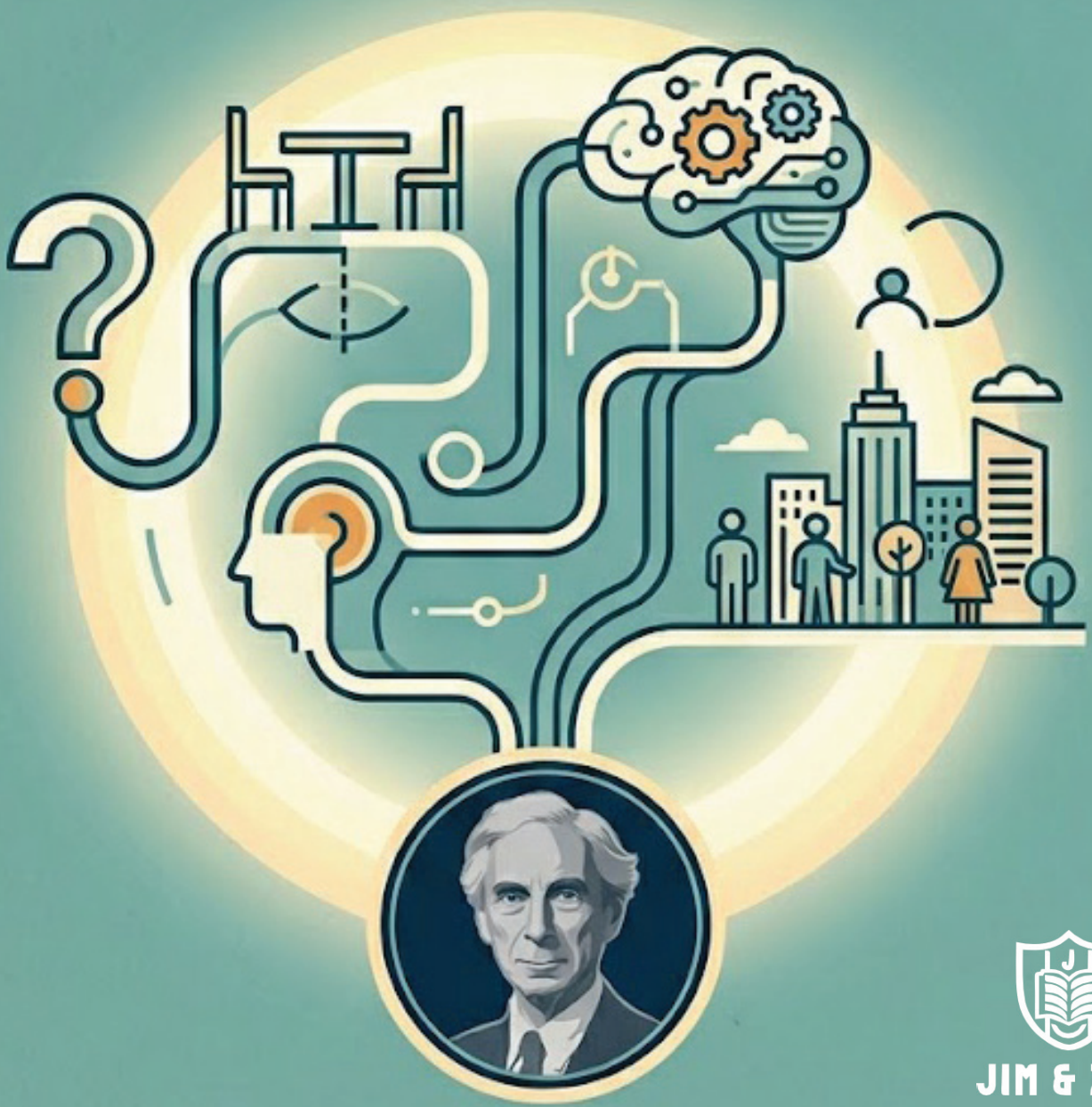
Bertrand Russell

Masalah-Masalah FILSAFAT



JIM & ZAM

Bertrand Russell

Masalah-Masalah FILSAFAT

JIM & ZAM

Masalah-Masalah Filsafat
(Bertrand Russell)

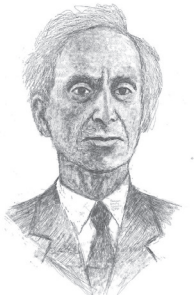
Judul Asli	: The Problems of Philosophy
Penulis	: Bertrand Russell
Tahun Penulisan	: 1912
Edisi Rilis	: June 1, 2004
Diproduksi Oleh	: Gordon Keener, and David Widger

Alih Bahasa	: Udin Juhrodin
Tata Letak	: Udin Juhrodin
Desain Cover	: Jim-Zam
Edisi	: Mei 2026
Penerbit	: Jim-Zam

ISBN : XXXX

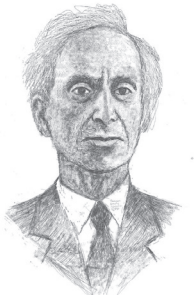
Alamat Penerbit : Komplek Perum Griya Sampurna Blok E-136
Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung
Kabupaten Sumedang - Jawa Barat
udinjuhrodin@gmail.com

Disedekahkan Untuk:
Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR vii
BAB I. PENAMPAKAN DAN REALITAS 1
BAB II. EKSISTENSI MATERI 7
BAB III. HAKIKAT MATERI 11
BAB IV. IDEALISME 15
BAB V. PENGETAHUAN MELALUI PENGENALAN DAN MELALUI DESKRIPSI 19
BAB VI. TENTANG INDUKSI 25
BAB VII. TENTANG PENGETAHUAN KITA MENGENAI PRINSIP-PRINSIP UMUM 31
BAB VIII. BAGAIMANA PENGETAHUAN *A priori* DIMUNGKINKAN 37
BAB IX. DUNIA UNIVERSAL 41
BAB X. TENTANG PENGETAHUAN KITA MENGENAI UNIVERSAL 47
BAB XI. TENTANG PENGETAHUAN INTUITIF 53
BAB XII. KEBENARAN DAN KEKELIRUAN 57
BAB XIII. PENGETAHUAN, KESALAHAN, DAN PENDAPAT PROBABEL 63
BAB XIV. BATAS-BATAS PENGETAHUAN FILOSOFIS 69
BAB XV. NILAI FILSAFAT 75
CATATAN BIBLIOGRAFIS 79

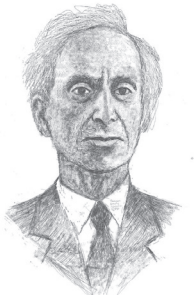


KATA PENGANTAR

Dalam halaman-halaman berikut, saya terutama membatasi diri pada masalah-masalah filsafat yang saya anggap memungkinkan untuk menyampaikan sesuatu yang positif dan konstruktif, karena kritik yang semata-mata negatif tampak tidak pada tempatnya. Atas alasan ini, teori pengetahuan menempati ruang yang lebih besar daripada metafisika dalam volume ini, dan beberapa topik yang banyak didiskusikan oleh para filsuf dibahas secara sangat singkat, jika memang dibahas sama sekali.

Saya telah memperoleh bantuan berharga dari tulisan-tulisan yang belum diterbitkan milik G. E. Moore dan J. M. Keynes: dari yang disebut pertama, terkait hubungan antara data-indra dengan objek-objek fisik, dan dari yang disebut terakhir terkait probabilitas dan induksi. Saya juga telah memperoleh manfaat besar dari kritik dan saran dari Profesor Gilbert Murray.

1912



BAB I
PENAMPAKAN DAN REALITAS

Apakah ada pengetahuan di dunia ini yang begitu pasti sehingga tidak ada orang yang bernalar dapat meragukannya? Pertanyaan ini, yang pada pandangan pertama mungkin tampak tidak sulit, sebenarnya adalah salah satu pertanyaan paling sulit yang dapat diajukan. Ketika kita telah menyadari rintangan-rintangan yang menghalangi jawaban yang lugas dan meyakinkan, kita akan benar-benar terjun ke dalam studi filsafat—karena filsafat hanyalah upaya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan asasi semacam itu, tidak secara sembrono dan dogmatis, seperti yang kita lakukan dalam kehidupan sehari-hari dan bahkan dalam sains, tetapi secara kritis, setelah menjelajahi segala hal yang membuat pertanyaan-pertanyaan tersebut membingungkan, dan setelah menyadari segala kekaburan serta kebingungan yang mendasari ide-ide biasa kita.

Dalam kehidupan sehari-hari, kita mengasumsikan sebagai kepastian banyak hal yang, jika dicermati lebih dekat, ternyata sangat penuh dengan kontradiksi yang nyata sehingga hanya pemikiran yang mendalamlah yang memungkinkan kita untuk mengetahui apa yang sebenarnya boleh kita percayai. Dalam pencarian kepastian, adalah wajar untuk memulai dengan pengalaman-pengalaman kita saat ini, dan dalam arti tertentu, tidak diragukan lagi, pengetahuan harus berasal darinya. Namun, pernyataan apa pun mengenai apa yang membuat pengalaman langsung kita diketahui sangat mungkin salah. Tampaknya bagi saya bahwa sekarang saya sedang duduk di kursi, di depan meja dengan bentuk tertentu, yang di atasnya saya melihat lembaran-lembaran kertas dengan tulisan atau cetakan. Dengan menolehkan kepala, saya melihat ke luar jendela ada bangunan-bangunan, awan-awan, dan matahari. Saya percaya bahwa matahari berjarak sekitar sembilan puluh tiga juta mil dari bumi; bahwa matahari adalah bola panas yang berkali-kali lipat lebih besar dari bumi; bahwa, karena rotasi bumi, ia terbit setiap pagi, dan akan terus berlanjut demikian untuk waktu yang tidak terbatas di masa depan. Saya percaya bahwa, jika ada orang normal lain masuk ke ruangan saya, ia akan melihat kursi, meja, buku, dan kertas yang sama seperti yang saya lihat, dan bahwa meja yang saya lihat adalah meja yang sama dengan meja yang saya rasakan menekan lengan saya. Semua ini tampaknya begitu jelas sehingga hampir tidak layak untuk dinyatakan, kecuali untuk menjawab orang yang meragukan apakah saya mengetahui sesuatu. Namun, semua ini dapat diragukan secara bernalar, dan semuanya memerlukan banyak diskusi yang cermat sebelum kita dapat yakin bahwa kita telah menyatakannya dalam bentuk yang sepenuhnya benar.

Untuk memperjelas kesulitan-kesulitan kita, marilah kita memusatkan perhatian pada meja tersebut. Bagi mata, ia berbentuk persegi panjang, berwarna cokelat dan berkilau; bagi sentuhan, ia halus, dingin, dan keras; ketika saya mengetuknya, ia mengeluarkan suara kayu. Siapa pun yang melihat, merasakan, dan mendengar meja itu akan setuju dengan deskripsi ini, sehingga seolah-olah tidak ada kesulitan yang muncul; tetapi segera setelah kita mencoba untuk menjadi lebih presisi, masalah kita dimulai. Meskipun saya percaya bahwa meja itu "benar-benar" memiliki warna yang sama di seluruh bagiannya, bagian-bagian yang memantulkan cahaya tampak jauh lebih terang daripada bagian lainnya, dan beberapa bagian tampak putih karena cahaya yang terpantul. Saya tahu bahwa jika saya bergerak, bagian-bagian yang memantulkan cahaya akan berbeda, sehingga distribusi warna yang tampak pada meja akan berubah. Konsekuensinya adalah jika beberapa orang melihat meja pada saat yang sama, tidak ada dua orang dari mereka yang akan melihat distribusi warna yang persis sama, karena tidak ada dua orang yang dapat melihatnya dari titik

pandang yang persis sama, dan setiap perubahan titik pandang menyebabkan beberapa perubahan pada cara cahaya dipantulkan.

Untuk sebagian besar tujuan praktis, perbedaan-perbedaan ini tidaklah penting, tetapi bagi pelukis, perbedaan ini sangatlah penting: pelukis harus membuang kebiasaan berpikir bahwa benda-benda tampak memiliki warna yang menurut akal sehat "benar-benar" mereka miliki, dan mempelajari kebiasaan melihat benda-benda sebagaimana mereka tampak. Di sini kita sudah mendapati awal dari salah satu pembedaan yang paling banyak menimbulkan masalah dalam filsafat—pembedaan antara "penampakan" (*appearance*) dan "realitas" (*reality*), antara apa yang tampak pada benda-benda dan apa adanya benda-benda tersebut. Pelukis ingin mengetahui apa yang tampak pada benda-benda, orang praktis dan filsuf ingin mengetahui apa adanya benda-benda tersebut; tetapi keinginan filsuf untuk mengetahui hal ini lebih kuat daripada keinginan orang praktis, dan lebih terganggu oleh pengetahuan mengenai kesulitan-kesulitan dalam menjawab pertanyaan tersebut.

Kembali ke meja tersebut. Jelas dari apa yang telah kita temukan, bahwa tidak ada warna yang secara istimewa tampak sebagai warna meja, atau bahkan warna dari satu bagian tertentu dari meja tersebut—ia tampak memiliki warna yang berbeda dari titik pandang yang berbeda, dan tidak ada alasan untuk menganggap beberapa di antaranya lebih benar-benar merupakan warnanya daripada yang lain. Dan kita tahu bahwa bahkan dari titik pandang tertentu, warna tersebut akan tampak berbeda di bawah cahaya buatan, atau bagi orang yang buta warna, atau bagi orang yang memakai kacamata biru, sementara dalam kegelapan tidak akan ada warna sama sekali, meskipun bagi sentuhan dan pendengaran meja tersebut tidak berubah. Warna ini bukanlah sesuatu yang inheren pada meja, melainkan sesuatu yang bergantung pada meja, pengamat, dan cara cahaya jatuh ke meja. Dalam kehidupan sehari-hari, ketika kita berbicara tentang warna meja, kita hanya memaksudkan jenis warna yang akan tampak bagi pengamat normal dari titik pandang biasa di bawah kondisi cahaya yang lazim. Namun, warna-warna lain yang muncul di bawah kondisi lain memiliki hak yang sama untuk dianggap nyata; dan oleh karena itu, untuk menghindari favoritisme, kita terpaksa menyangkal bahwa, dalam dirinya sendiri, meja tersebut memiliki satu warna tertentu.

Hal yang sama berlaku untuk tekstur. Dengan mata telanjang, orang dapat melihat serat kayunya, namun jika tidak, meja itu tampak halus dan rata. Jika kita melihatnya melalui mikroskop, kita akan melihat kekasaran, bukit, dan lembah, serta segala macam perbedaan yang tidak tertangkap oleh mata telanjang. Manakah dari ini yang merupakan meja yang "nyata"? Kita secara alami tergoda untuk mengatakan bahwa apa yang kita lihat melalui mikroskop lebih nyata, tetapi itu pun akan berubah oleh mikroskop yang lebih kuat lagi. Jika demikian, jika kita tidak dapat mempercayai apa yang kita lihat dengan mata telanjang, mengapa kita harus mempercayai apa yang kita lihat melalui mikroskop? Dengan demikian, sekali lagi, kepercayaan pada indra kita yang kita miliki di awal meninggalkan kita.

Bentuk meja pun tidak lebih baik. Kita semua terbiasa menilai bentuk-bentuk "nyata" dari benda-benda, dan kita melakukan ini tanpa refleksi sehingga kita menganggap kita benar-benar melihat bentuk-bentuk yang nyata tersebut. Namun, kenyataannya, sebagaimana kita semua harus pelajari jika kita mencoba menggambar, suatu benda tertentu tampak berbeda bentuknya dari setiap titik pandang yang berbeda. Jika meja kita "benar-benar" berbentuk persegi panjang, ia akan tampak, dari hampir semua titik pandang, seolah-olah memiliki dua sudut lancip dan dua sudut tumpul. Jika sisi-sisi yang berlawanan sejajar, mereka akan tampak seolah-olah menyatu pada suatu titik yang jauh dari pengamat; jika panjangnya sama, mereka akan tampak seolah-olah sisi yang lebih dekat lebih panjang. Semua hal ini biasanya tidak diperhatikan saat melihat meja, karena pengalaman telah mengajari kita untuk mengonstruksi bentuk yang "nyata" dari bentuk yang tampak, dan bentuk yang "nyata" itulah yang menarik minat kita sebagai orang praktis. Namun, bentuk yang "nyata" bukanlah apa yang kita lihat; ia adalah sesuatu yang disimpulkan dari apa yang kita lihat. Dan apa yang kita lihat terus-menerus berubah bentuknya saat kita bergerak di sekitar ruangan; sehingga di sini sekali lagi indra tampaknya tidak memberi kita kebenaran tentang meja itu sendiri, tetapi hanya tentang penampakan meja tersebut.

Kesulitan serupa muncul ketika kita mempertimbangkan indra sentuhan. Memang benar bahwa meja selalu memberi kita sensasi kekerasan, dan kita merasa bahwa ia menahan tekanan. Namun, sensasi yang

kita peroleh bergantung pada seberapa keras kita menekan meja dan juga pada bagian tubuh mana yang kita gunakan untuk menekan; dengan demikian, berbagai sensasi yang disebabkan oleh berbagai tekanan atau berbagai bagian tubuh tidak dapat dianggap mengungkapkan secara langsung properti tertentu dari meja, melainkan paling-paling merupakan tanda-tanda dari suatu properti yang mungkin menyebabkan semua sensasi tersebut, tetapi tidak benar-benar tampak dalam satu pun dari sensasi itu. Hal yang sama berlaku lebih jelas lagi pada suara-suara yang dapat ditimbulkan dengan mengetuk meja.

Maka menjadi jelas bahwa meja yang nyata, jika memang ada, tidaklah sama dengan apa yang kita alami secara langsung melalui penglihatan atau sentuhan atau pendengaran. Meja yang nyata, jika memang ada, sama sekali tidak diketahui oleh kita secara langsung, melainkan harus merupakan kesimpulan dari apa yang diketahui secara langsung. Oleh karena itu, dua pertanyaan yang sangat sulit segera muncul; yaitu, (1) Apakah ada meja yang nyata sama sekali? (2) Jika ada, objek macam apakah itu?

Akan membantu kita dalam mempertimbangkan pertanyaan-pertanyaan ini untuk memiliki beberapa istilah sederhana yang maknanya pasti dan jelas. Mari kita berikan nama "data-indra" (*sense-data*) pada hal-hal yang diketahui secara langsung dalam sensasi: hal-hal seperti warna, suara, bau, kekerasan, kekasaran, dan sebagainya. Kita akan memberikan nama "sensasi" pada pengalaman menyadari hal-hal ini secara langsung. Jadi, setiap kali kita melihat sebuah warna, kita memiliki sensasi atas warna tersebut, tetapi warna itu sendiri adalah data-indra, bukan sensasi. Warna adalah apa yang kita sadari secara langsung, dan kesadaran itu sendiri adalah sensasi. Jelas bahwa jika kita ingin mengetahui apa pun tentang meja tersebut, itu harus melalui data-indra—warna cokelat, bentuk persegi panjang, kehalusan, dan sebagainya—yang kita asosiasikan dengan meja tersebut; tetapi, untuk alasan-alasan yang telah dikemukakan, kita tidak dapat mengatakan bahwa meja tersebut adalah data-indra, atau bahkan bahwa data-indra secara langsung merupakan properti dari meja tersebut. Dengan demikian timbul masalah mengenai hubungan data-indra dengan meja yang nyata, dengan asumsi bahwa benda semacam itu ada.

Meja yang nyata, jika ia eksis, akan kita sebut sebagai "objek fisik". Dengan demikian kita harus mempertimbangkan hubungan data-indra dengan objek-objek fisik. Kumpulan dari semua objek fisik disebut "materi". Jadi kedua pertanyaan kita dapat dinyatakan kembali sebagai berikut: (1) Apakah ada hal yang disebut materi? (2) Jika ada, apa hakikatnya?

Filsuf yang pertama kali mengemukakan secara menonjol alasan-alasan untuk menganggap objek-objek langsung dari indra kita tidak eksis secara independen dari kita adalah Uskup Berkeley (1685-1753). Three Dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists miliknya, berupaya membuktikan bahwa tidak ada hal yang disebut materi sama sekali, dan bahwa dunia tidak terdiri dari apa pun kecuali pikiran-pikiran dan ide-ide mereka. Hylas selama ini percaya pada materi, tetapi ia bukan tandingan bagi Philonous, yang dengan tanpa ampun menggiringnya ke dalam kontradiksi dan paradoks, dan membuat penyangkalannya sendiri terhadap materi pada akhirnya tampak seolah-olah hampir merupakan akal sehat. Argumen-argumen yang digunakan memiliki nilai yang sangat berbeda: beberapa penting dan kuat, yang lain membingungkan atau sekadar mempermainkan kata. Namun Berkeley tetap memiliki jasa karena telah menunjukkan bahwa eksistensi materi dapat disangkal tanpa menjadi absurd, dan bahwa jika ada hal-hal yang eksis secara independen dari kita, hal-hal tersebut tidak mungkin merupakan objek langsung dari sensasi-sensasi kita.

Ada dua pertanyaan berbeda yang terlibat ketika kita bertanya apakah materi eksis, dan penting untuk menjaganya tetap jelas. Kita biasanya memaksudkan "materi" sebagai sesuatu yang berlawanan dengan "pikiran", sesuatu yang kita pikirkan menempati ruang dan secara radikal tidak mampu melakukan pemikiran atau kesadaran jenis apa pun. Terutama dalam pengertian inilah Berkeley menyangkal materi; artinya, ia tidak menyangkal bahwa data-indra yang biasa kita ambil sebagai tanda-tanda eksistensi meja benar-benar merupakan tanda-tanda eksistensi sesuatu yang independen dari kita, tetapi ia menyangkal bahwa sesuatu ini bersifat non-mental, bahwa ia bukan pikiran maupun ide-ide yang dimiliki oleh suatu pikiran. Ia mengakui bahwa harus ada sesuatu yang terus eksis ketika kita keluar dari ruangan atau menutup mata kita, dan bahwa apa yang kita sebut melihat meja benar-benar memberi kita alasan untuk percaya pada sesuatu yang menetap bahkan ketika kita tidak melihatnya. Namun ia berpikir bahwa sesuatu ini tidak dapat secara radikal berbeda hakikatnya dari apa yang kita lihat, dan tidak dapat independen dari

penglihatan sama sekali, meskipun ia harus independen dari penglihatan kita. Ia dengan demikian digiring untuk menganggap meja yang "nyata" sebagai sebuah ide dalam pikiran Tuhan. Ide semacam itu memiliki permanensi dan independensi dari diri kita yang disyaratkan, tanpa menjadi—seperti yang seharusnya terjadi pada materi—sesuatu yang sama sekali tidak dapat diketahui, dalam arti bahwa kita hanya dapat menyimpulkannya, dan tidak pernah dapat menyadarinya secara langsung dan segera.

Filsuf-filsuf lain sejak Berkeley juga berpendapat bahwa, meskipun meja tersebut tidak bergantung eksistensinya pada penglihatan saya, ia bergantung pada penglihatan (atau penangkapan lain dalam sensasi) oleh suatu pikiran—tidak harus pikiran Tuhan, tetapi lebih sering seluruh pikiran kolektif dari alam semesta. Hal ini mereka pegang, sebagaimana Berkeley, terutama karena mereka berpikir tidak ada yang nyata—atau setidaknya tidak ada yang diketahui nyata—kecuali pikiran serta pikiran dan perasaan mereka. Kita mungkin menyatakan argumen yang mendukung pandangan mereka dengan cara seperti ini: "Apa pun yang dapat dipikirkan adalah sebuah ide dalam pikiran orang yang memikirkannya; oleh karena itu tidak ada yang dapat dipikirkan kecuali ide-ide dalam pikiran; oleh karena itu hal lainnya tidak terbayangkan, dan apa yang tidak terbayangkan tidak dapat eksis."

Argumen semacam itu, menurut pendapat saya, adalah sesat pikir; dan tentu saja mereka yang mengajukannya tidak menyampaikannya secara singkat atau kasar. Namun entah valid atau tidak, argumen tersebut telah dikemukakan secara sangat luas dalam satu bentuk atau lainnya; dan sangat banyak filsuf, mungkin mayoritas, telah berpegang bahwa tidak ada yang nyata kecuali pikiran dan ide-ide mereka. Filsuf-filsuf semacam itu disebut "idealis". Ketika mereka sampai pada penjelasan tentang materi, mereka akan mengatakan, seperti Berkeley, bahwa materi sebenarnya tidak lain adalah kumpulan ide-ide, atau mereka mengatakan, seperti Leibniz (1646-1716), bahwa apa yang tampak sebagai materi sebenarnya adalah kumpulan dari pikiran-pikiran yang kurang lebih elementer.

Tetapi para filsuf ini, meskipun mereka menyangkal materi sebagai lawan dari pikiran, bagaimanapun juga, dalam pengertian lain, mengakui materi. Perlu diingat bahwa kita mengajukan dua pertanyaan; yaitu, (1) Apakah ada meja yang nyata sama sekali? (2) Jika ada, objek macam apakah itu? Sekarang baik Berkeley maupun Leibniz mengakui bahwa ada meja yang nyata, tetapi Berkeley mengatakan itu adalah ide-ide tertentu dalam pikiran Tuhan, dan Leibniz mengatakan itu adalah koloni jiwa-jiwa. Dengan demikian keduanya menjawab pertanyaan pertama kita secara afirmatif, dan hanya menyimpang dari pandangan manusia biasa dalam jawaban mereka terhadap pertanyaan kedua kita. Faktanya, hampir semua filsuf tampaknya sepakat bahwa ada meja yang nyata: mereka hampir semua setuju bahwa, betapa pun data-indra kita—warna, bentuk, kehalusan, dan sebagainya—mungkin bergantung pada kita, namun kemunculannya adalah tanda dari sesuatu yang eksis secara independen dari kita, sesuatu yang mungkin berbeda sama sekali dari data-indra kita, namun harus dianggap sebagai penyebab dari data-indra tersebut kapan pun kita berada dalam hubungan yang sesuai dengan meja yang nyata.

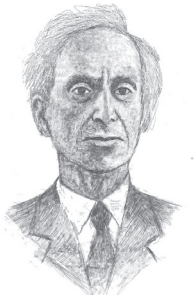
Sekarang jelas poin di mana para filsuf ini sepakat—pandangan bahwa ada meja yang nyata, apa pun hakikatnya—sangatlah penting, dan akan bermanfaat untuk mempertimbangkan alasan-alasan apa yang ada untuk menerima pandangan ini sebelum kita berlanjut ke pertanyaan selanjutnya mengenai hakikat meja yang nyata. Bab kita selanjutnya, oleh karena itu, akan berkaitan dengan alasan-alasan untuk mengasumsikan bahwa ada meja yang nyata sama sekali.

Sebelum kita melangkah lebih jauh, ada baiknya untuk mempertimbangkan sejenak apa yang telah kita temukan sejauh ini. Telah tampak bahwa, jika kita mengambil objek umum apa pun dari jenis yang dianggap diketahui oleh indra, apa yang diberitahukan oleh indra secara langsung kepada kita bukanlah kebenaran tentang objek tersebut sebagaimana adanya terlepas dari kita, melainkan hanya kebenaran tentang data-indra tertentu yang, sejauh yang dapat kita lihat, bergantung pada hubungan antara kita dan objek tersebut. Jadi apa yang secara langsung kita lihat dan rasakan hanyalah "penampakan", yang kita yakini sebagai tanda dari suatu "realitas" di baliknya. Tetapi jika realitas itu bukanlah apa yang tampak, apakah kita memiliki sarana untuk mengetahui apakah ada realitas sama sekali? Dan jika ada, apakah kita memiliki sarana untuk menemukan seperti apa realitas itu?

Pertanyaan-pertanyaan semacam itu membingungkan, dan sulit untuk mengetahui bahwa hipotesis yang paling aneh sekalipun mungkin saja benar. Jadi meja kita yang familier, yang selama ini hanya

membangkitkan sedikit pemikiran dalam diri kita, telah menjadi masalah yang penuh dengan kemungkinan yang mengejutkan. Satu hal yang kita ketahui tentangnya adalah bahwa ia bukan seperti apa yang tampak. Di luar hasil yang sederhana ini, sejauh ini, kita memiliki kebebasan konjektur yang paling lengkap. Leibniz memberi tahu kita bahwa itu adalah komunitas jiwa-jiwa; Berkeley memberi tahu kita bahwa itu adalah sebuah ide dalam pikiran Tuhan; sains yang tenang, yang hampir tidak kalah menakjubkan, memberi tahu kita bahwa itu adalah kumpulan besar muatan listrik dalam gerak yang hebat.

Di antara kemungkinan-kemungkinan mengejutkan ini, keraguan menyarankan bahwa barangkali tidak ada meja sama sekali. Filsafat, jika ia tidak dapat menjawab pertanyaan sebanyak yang kita inginkan, setidaknya memiliki kekuatan untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang meningkatkan ketertarikan pada dunia, dan menunjukkan keanehan serta keajaiban yang terletak tepat di bawah permukaan bahkan pada hal-hal yang paling umum dalam kehidupan sehari-hari.



BAB II
EKSISTENSI MATERI

Dalam bab ini kita harus bertanya kepada diri sendiri apakah, dalam pengertian apa pun, ada hal yang disebut materi. Apakah ada sebuah meja yang memiliki hakikat intrinsik tertentu, dan terus eksis ketika saya tidak melihatnya, ataukah meja itu hanyalah produk imajinasi saya, sebuah meja-mimpi dalam mimpi yang sangat panjang? Pertanyaan ini memiliki arti penting yang sangat besar. Sebab jika kita tidak dapat meyakini eksistensi independen dari objek-objek, kita tidak dapat meyakini eksistensi independen dari tubuh orang lain, dan oleh karena itu terlebih lagi mengenai pikiran orang lain, karena kita tidak memiliki dasar untuk memercayai pikiran mereka kecuali dasar yang diperoleh dari mengamati tubuh mereka. Jadi, jika kita tidak dapat meyakini eksistensi independen dari objek-objek, kita akan ditinggalkan sendirian di sebuah gurun—mungkin saja seluruh dunia luar tidak lain adalah mimpi, dan hanya kita sendirilah yang eksis. Ini adalah kemungkinan yang tidak mengenakkan; namun meskipun hal itu tidak dapat dibuktikan secara ketat sebagai kekeliruan, tidak ada alasan sedikit pun untuk menganggap bahwa hal itu benar. Dalam bab ini kita harus melihat mengapa demikian halnya.

Sebelum kita memulai hal-hal yang meragukan, marilah kita mencoba menemukan semacam titik tetap sebagai titik tolak. Meskipun kita meragukan eksistensi fisik dari meja tersebut, kita tidak meragukan eksistensi data-indra yang membuat kita mengira ada sebuah meja; kita tidak meragukan bahwa, saat kita melihat, suatu warna dan bentuk tertentu tampak bagi kita, dan saat kita menekan, suatu sensasi kekerasan tertentu dialami oleh kita. Semua ini, yang bersifat psikologis, tidak kita pertanyakan. Faktanya, apa pun hal lain yang mungkin meragukan, setidaknya beberapa dari pengalaman langsung kita tampak pasti secara absolut.

Descartes (1596-1650), pendiri filsafat modern, menciptakan sebuah metode yang masih dapat digunakan dengan bermanfaat—metode keraguan sistematis. Ia bertekad bahwa ia tidak akan memercayai apa pun yang tidak ia lihat secara sangat jelas dan distingtif sebagai kebenaran. Apa pun yang dapat ia ragukan, akan ia ragukan, sampai ia melihat alasan untuk tidak meragukannya. Dengan menerapkan metode ini, ia lambat laun menjadi yakin bahwa satu-satunya eksistensi yang dapat ia yakini sepenuhnya adalah eksistensinya sendiri. Ia membayangkan sesosok iblis penipu, yang menghadirkan hal-hal tidak nyata ke dalam indranya dalam sebuah fantasmagoria yang terus-menerus; mungkin sangat tidak mungkin iblis semacam itu ada, namun hal itu tetap mungkin, dan oleh karena itu keraguan mengenai hal-hal yang dipersepsikan oleh indra adalah mungkin.

Tetapi keraguan mengenai eksistensinya sendiri tidaklah mungkin, karena jika ia tidak eksis, tidak ada iblis yang dapat menipunya. Jika ia ragu, ia haruslah eksis; jika ia memiliki pengalaman apa pun, ia haruslah eksis. Jadi eksistensinya sendiri merupakan kepastian absolut baginya. "Aku berpikir, maka aku ada," katanya (*Cogito, ergo sum*); dan atas dasar kepastian ini ia mulai bekerja untuk membangun kembali dunia pengetahuan yang telah diruntuhkan oleh keraguannya. Dengan menciptakan metode keraguan, dan dengan menunjukkan bahwa hal-hal subjektif adalah yang paling pasti, Descartes telah memberikan jasa besar bagi filsafat, yang membuatnya tetap berguna bagi semua pelajar subjek ini.

Namun, diperlukan kehati-hatian dalam menggunakan argumen Descartes. "Aku berpikir, maka aku ada" menyatakan sesuatu yang lebih dari apa yang secara ketat bersifat pasti. Tampaknya seolah-olah kita yakin sepenuhnya bahwa kita adalah orang yang sama hari ini dengan kita yang kemarin, dan ini tidak diragukan lagi benar dalam arti tertentu. Tetapi "Diri" (*Self*) yang nyata sama sulitnya untuk

dicapai sebagaimana meja yang nyata, dan tampaknya tidak memiliki kepastian absolut dan meyakinkan yang dimiliki oleh pengalaman-pengalaman partikular. Ketika saya melihat meja saya dan melihat warna cokelat tertentu, apa yang segera pasti bukanlah "saya sedang melihat warna cokelat", melainkan, "suatu warna cokelat sedang dilihat". Hal ini tentu saja melibatkan sesuatu (atau seseorang) yang melihat warna cokelat tersebut; tetapi hal itu tidak dengan sendirinya melibatkan pribadi yang kurang lebih permanen yang kita sebut "Aku". Sejauh menyangkut kepastian langsung, bisa jadi sesuatu yang melihat warna cokelat itu bersifat sesaat, dan tidak sama dengan sesuatu yang memiliki pengalaman berbeda pada momen berikutnya.

Jadi, pikiran dan perasaan partikular kitalah yang memiliki kepastian primitif. Dan ini berlaku bagi mimpi dan halusinasi sebagaimana pada persepsi normal: ketika kita bermimpi atau melihat hantu, kita benar-benar memiliki sensasi yang kita duga kita miliki, namun karena berbagai alasan dianggap bahwa tidak ada objek fisik yang berkorespondensi dengan sensasi-sensasi tersebut. Jadi kepastian dari pengetahuan kita tentang pengalaman kita sendiri tidak harus dibatasi dengan cara apa pun untuk mengakomodasi kasus-kasus luar biasa. Di sini, oleh karena itu, kita memiliki dasar yang kokoh untuk memulai pengejaran pengetahuan kita.

Masalah yang harus kita pertimbangkan adalah ini: Diasumsikan bahwa kita yakin akan data-indra kita sendiri, apakah kita memiliki alasan untuk menganggapnya sebagai tanda-tanda dari eksistensi sesuatu yang lain, yang dapat kita sebut sebagai objek fisik? Ketika kita telah menghitung semua data-indra yang secara alami kita anggap terhubung dengan meja, apakah kita telah menyampaikan semua yang perlu dikatakan tentang meja tersebut, ataukah masih ada sesuatu yang lain—sesuatu yang bukan data-indra, sesuatu yang menetap ketika kita keluar dari ruangan? Akal sehat menjawab tanpa ragu bahwa ada sesuatu itu. Apa yang dapat dibeli dan dijual dan didorong dan di atasnya dapat diletakkan taplak meja, dan sebagainya, tidak mungkin sekadar kumpulan data-indra. Jika taplak meja itu menutupi meja sepenuhnya, kita tidak akan memperoleh data-indra dari meja tersebut, dan oleh karena itu, jika meja itu melulu data-indra, ia akan berhenti eksis, dan taplak meja itu akan tergantung di udara kosong, bertumpu, oleh sebuah mukjizat, di tempat di mana meja itu sebelumnya berada. Hal ini tampak jelas absurd; tetapi siapa pun yang ingin menjadi filsuf harus belajar untuk tidak takut oleh keabsurdan.

Satu alasan besar mengapa dirasakan bahwa kita harus memastikan adanya objek fisik sebagai tambahan bagi data-indra adalah karena kita menginginkan objek yang sama bagi orang-orang yang berbeda. Ketika sepuluh orang duduk mengelilingi sebuah meja makan, tampak mustahil untuk mempertahankan bahwa mereka tidak melihat taplak meja yang sama, pisau, garpu, sendok, dan gelas yang sama. Tetapi data-indra bersifat privat bagi masing-masing orang; apa yang hadir secara langsung pada penglihatan seseorang tidak hadir secara langsung pada penglihatan orang lain: mereka semua melihat benda-benda dari titik pandang yang sedikit berbeda, dan oleh karena itu melihatnya secara sedikit berbeda. Jadi, jika harus ada objek netral publik, yang dalam arti tertentu dapat diketahui oleh banyak orang yang berbeda, harus ada sesuatu yang melampaui data-indra privat dan partikular yang tampak bagi berbagai orang. Lantas, alasan apa yang kita miliki untuk memercayai bahwa ada objek netral publik semacam itu?

Jawaban pertama yang secara alami muncul adalah bahwa, meskipun orang-orang yang berbeda mungkin melihat meja secara sedikit berbeda, mereka semua tetap melihat hal-hal yang kurang lebih serupa ketika mereka melihat ke meja tersebut, dan variasi dalam apa yang mereka lihat mengikuti hukum perspektif dan refleksi cahaya, sehingga mudah untuk sampai pada sebuah objek permanen yang mendasari semua data-indra orang yang berbeda-beda tersebut. Saya membeli meja saya dari penghuni ruangan saya sebelumnya; saya tidak dapat membeli data-indranya, yang lenyap ketika ia pergi, tetapi saya dapat dan memang membeli ekspektasi meyakinkan akan data-indra yang kurang lebih serupa. Jadi, fakta bahwa orang yang berbeda memiliki data-indra yang serupa, dan bahwa satu orang di tempat tertentu pada waktu yang berbeda memiliki data-indra yang serupa, membuat kita mengasumsikan bahwa di atas data-indra tersebut ada objek publik yang permanen yang mendasari atau menyebabkan data-indra dari berbagai orang pada berbagai waktu.

Sejauh pertimbangan-pertimbangan di atas bergantung pada asumsi bahwa ada orang lain selain diri kita sendiri, pertimbangan tersebut telah mengasumsikan apa yang hendak dibuktikan (*beg the question*).

Orang lain direpresentasikan kepada saya oleh data-indra tertentu, seperti penampakan mereka atau suara mereka, dan jika saya tidak memiliki alasan untuk percaya bahwa ada objek fisik yang independen dari data-indra saya, saya tidak akan memiliki alasan untuk percaya bahwa orang lain itu eksis kecuali sebagai bagian dari mimpi saya. Jadi, ketika kita mencoba menunjukkan bahwa harus ada objek-objek yang independen dari data-indra kita sendiri, kita tidak dapat merujuk pada kesaksian orang lain, karena kesaksian ini sendiri terdiri dari data-indra, dan tidak mengungkapkan pengalaman orang lain kecuali jika data-indra kita sendiri merupakan tanda-tanda dari hal-hal yang eksis secara independen dari kita. Oleh karena itu, jika memungkinkan, kita harus menemukan, dalam pengalaman kita sendiri yang murni privat, karakteristik-karakteristik yang menunjukkan, atau cenderung menunjukkan, bahwa ada hal-hal lain di dunia ini selain diri kita dan pengalaman privat kita.

Dalam satu pengertian, harus diakui bahwa kita tidak akan pernah bisa membuktikan eksistensi hal-hal lain di luar diri kita dan pengalaman kita. Tidak ada keabsurdan logis yang dihasilkan dari hipotesis bahwa dunia ini terdiri dari diri saya sendiri serta pikiran, perasaan, dan sensasi saya, dan bahwa segala hal lainnya hanyalah khayalan semata. Dalam mimpi, sebuah dunia yang sangat rumit mungkin tampak hadir, namun saat bangun kita mendapati bahwa itu adalah delusi; artinya, kita mendapati bahwa data-indra dalam mimpi tidak tampak berkorespondensi dengan objek fisik seperti yang secara alami kita simpulkan dari data-indra kita. (Memang benar bahwa, ketika dunia fisik diasumsikan, dimungkinkan untuk menemukan penyebab fisik bagi data-indra dalam mimpi: pintu yang terbanting, misalnya, dapat menyebabkan kita bermimpi tentang pertempuran laut. Namun meskipun dalam kasus ini ada penyebab fisik bagi data-indra tersebut, tidak ada objek fisik yang berkorespondensi dengan data-indra tersebut dengan cara sebagaimana pertempuran laut yang sebenarnya akan berkorespondensi). Tidak ada kemustahilan logis dalam anggapan bahwa seluruh kehidupan adalah sebuah mimpi, di mana kita sendiri menciptakan semua objek yang muncul di hadapan kita. Namun meskipun hal ini tidak mustahil secara logis, tidak ada alasan apa pun untuk menganggap bahwa hal itu benar; dan faktanya, ini adalah hipotesis yang kurang sederhana, jika dipandang sebagai cara untuk menjelaskan fakta-fakta kehidupan kita, dibandingkan hipotesis akal sehat bahwa memang ada objek-objek yang independen dari kita, yang tindakannya terhadap kita menyebabkan sensasi-sensasi kita.

Cara di mana kesederhanaan muncul dari asumsi bahwa memang ada objek fisik dapat dengan mudah dilihat. Jika seekor kucing tampak pada satu saat di satu bagian ruangan, dan pada saat lain di bagian lain, adalah wajar untuk mengasumsikan bahwa ia telah berpindah dari satu tempat ke tempat lain, melewati serangkaian posisi perantara. Tetapi jika ia hanyalah sekumpulan data-indra, ia tidak mungkin pernah berada di tempat mana pun di mana saya tidak melihatnya; dengan demikian kita harus mengasumsikan bahwa ia tidak eksis sama sekali ketika saya tidak melihat, tetapi tiba-tiba muncul di tempat yang baru. Jika kucing itu eksis baik saya melihatnya atau tidak, kita dapat memahami dari pengalaman kita sendiri bagaimana ia menjadi lapar di antara waktu makan yang satu dan berikutnya; tetapi jika ia tidak eksis ketika saya tidak melihatnya, tampak aneh bahwa rasa lapar tumbuh selama masa non-eksistensi secepat selama masa eksistensi. Dan jika kucing itu hanya terdiri dari data-indra, ia tidak mungkin lapar, karena tidak ada rasa lapar selain rasa lapar saya sendiri yang dapat menjadi data-indra bagi saya. Jadi perilaku data-indra yang merepresentasikan kucing itu bagi saya, meskipun tampak sangat alami bila dianggap sebagai ekspresi rasa lapar, menjadi sama sekali tidak dapat dijelaskan bila dianggap sebagai sekadar gerakan dan perubahan bercak-bercak warna, yang sama tidak mampunya untuk merasa lapar sebagaimana sebuah segitiga tidak mampu bermain sepak bola.

Tetapi kesulitan dalam kasus kucing tidak ada apa-apanya dibandingkan dengan kesulitan dalam kasus manusia. Ketika manusia berbicara—artinya, ketika kita mendengar suara-suara tertentu yang kita asosiasikan dengan ide-ide, dan secara bersamaan melihat gerakan bibir dan ekspresi wajah tertentu—sangat sulit untuk menganggap bahwa apa yang kita dengar bukanlah ekspresi dari sebuah pikiran, sebagaimana kita tahu itu akan terjadi jika kita mengeluarkan suara yang sama. Tentu saja hal serupa terjadi dalam mimpi, di mana kita keliru mengenai eksistensi orang lain. Tetapi mimpi kurang lebih disugestikan oleh apa yang kita sebut kehidupan saat terjaga, dan dapat kurang lebih dijelaskan berdasarkan prinsip-prinsip ilmiah jika kita mengasumsikan bahwa memang ada dunia fisik. Jadi setiap prinsip kesederhanaan

mendesak kita untuk mengadopsi pandangan alami, bahwa memang ada objek-objek selain diri kita dan data-indra kita yang memiliki eksistensi yang tidak bergantung pada persepsi kita terhadap mereka.

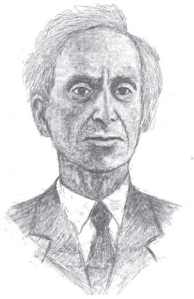
Tentu saja bukan melalui argumen kita pertama kali memperoleh keyakinan akan dunia luar yang independen. Kita menemukan keyakinan ini sudah tersedia dalam diri kita segera setelah kita mulai berefleksi: inilah yang dapat disebut sebagai keyakinan instingtif. Kita tidak akan pernah dibawa untuk mempertanyakan keyakinan ini kecuali karena fakta bahwa, setidaknya dalam kasus penglihatan, seolah-olah data-indra itu sendiri secara instingtif diyakini sebagai objek yang independen, padahal argumen menunjukkan bahwa objek tersebut tidak mungkin identik dengan data-indra. Namun penemuan ini—yang sama sekali tidak paradoksal dalam kasus rasa, bau, dan suara, dan hanya sedikit paradoksal dalam kasus sentuhan—membiarkan keyakinan instingtif kita tidak berkurang bahwa ada objek-objek yang berkorespondensi dengan data-indra kita. Karena keyakinan ini tidak menimbulkan kesulitan apa pun, melainkan sebaliknya cenderung menyederhanakan dan mensistematisasikan penjelasan kita tentang pengalaman-pengalaman kita, tampaknya tidak ada alasan kuat untuk menolaknya. Oleh karena itu, kita dapat mengakui—meskipun dengan sedikit keraguan yang berasal dari mimpi—bahwa dunia luar memang benar-benar eksis, dan tidak sepenuhnya bergantung eksistensinya pada keberlanjutan persepsi kita terhadapnya.

Argumen yang telah membawa kita pada kesimpulan ini niscaya kurang kuat dari yang kita harapkan, tetapi ia tipikal bagi banyak argumen filosofis, dan oleh karena itu bermanfaat untuk mempertimbangkan secara singkat karakter umum dan validitasnya. Semua pengetahuan, yang kita temukan, harus dibangun di atas keyakinan instingtif kita, dan jika ini ditolak, tidak ada yang tersisa. Namun di antara keyakinan instingtif kita, ada yang jauh lebih kuat daripada yang lain, sementara banyak yang telah, melalui kebiasaan dan asosiasi, menjadi terbelit dengan keyakinan lain, yang tidak benar-benar instingtif, tetapi secara keliru dianggap sebagai bagian dari apa yang diyakini secara instingtif.

Filsafat harus menunjukkan kepada kita hierarki dari keyakinan instingtif kita, dimulai dari keyakinan yang kita pegang paling kuat, dan menyajikan masing-masing se-terisolasi mungkin dan sebebas mungkin dari tambahan-tambahan yang tidak relevan. Filsafat harus berhati-hati untuk menunjukkan bahwa, dalam bentuk yang akhirnya dipaparkan, keyakinan-keyakinan instingtif kita tidak berbenturan, melainkan membentuk suatu sistem yang harmonis. Tidak akan pernah ada alasan untuk menolak satu keyakinan instingtif kecuali jika ia berbenturan dengan yang lain; jadi, jika mereka ditemukan harmonis, seluruh sistem tersebut layak untuk diterima.

Tentu saja ada kemungkinan bahwa seluruh atau salah satu dari keyakinan kita mungkin keliru, dan oleh karena itu semuanya harus dipegang dengan setidaknya sedikit unsur keraguan. Tetapi kita tidak dapat memiliki alasan untuk menolak suatu keyakinan kecuali atas dasar keyakinan lainnya. Oleh karena itu, dengan mengorganisasi keyakinan instingtif kita beserta konsekuensi-konsekuensinya, dengan mempertimbangkan mana di antaranya yang paling mungkin, jika perlu, untuk dimodifikasi atau ditinggalkan, kita dapat sampai pada suatu organisasi pengetahuan yang sistematis dan teratur berdasarkan penerimaan atas apa yang secara instingtif kita yakini sebagai satu-satunya data kita; di mana, meskipun kemungkinan kekeliruan tetap ada, probabilitasnya berkurang oleh keterkaitan antar bagian dan oleh pengujian kritis yang mendahului penerimaan tersebut.

Fungsi ini, setidaknya, dapat dijalankan oleh filsafat. Kebanyakan filsuf, entah benar atau salah, percaya bahwa filsafat dapat melakukan jauh lebih banyak daripada ini—bahwa ia dapat memberi kita pengetahuan, yang tidak dapat dicapai dengan cara lain, mengenai alam semesta secara keseluruhan, dan mengenai hakikat dari realitas asasi. Apakah halnya demikian atau tidak, fungsi yang lebih bersahaja yang telah kita bicarakan sudah pasti dapat dijalankan oleh filsafat, dan sudah pasti memadai, bagi mereka yang pernah mulai meragukan kecukupan akal sehat, untuk menjustifikasi kerja keras dan sulit yang dilibatkan dalam masalah-masalah filosofis.



BAB III
HAKIKAT MATERI

Dalam bab sebelumnya kita telah sepakat, meskipun tanpa mampu menemukan alasan-alasan demonstratif, bahwa adalah rasional untuk memercayai bahwa data-indra kita—misalnya, data yang kita anggap terasosiasi dengan meja saya—benar-benar merupakan tanda dari eksistensi sesuatu yang independen dari kita dan persepsi kita. Artinya, di atas dan di luar sensasi warna, kekerasan, suara, dan sebagainya, yang membentuk penampakan meja bagi saya, saya mengasumsikan adanya sesuatu yang lain, yang mana hal-hal ini adalah penampakannya. Warna berhenti eksis jika saya menutup mata, sensasi kekerasan berhenti eksis jika saya melepaskan lengan saya dari kontak dengan meja, suara berhenti eksis jika saya berhenti mengetuk meja dengan buku jari saya. Namun saya tidak percaya bahwa ketika semua hal ini berhenti, meja tersebut pun berhenti eksis. Sebaliknya, saya percaya bahwa karena meja tersebut eksis secara terus-menerus, maka semua data-indra ini akan muncul kembali ketika saya membuka mata, menempatkan kembali lengan saya, dan mulai mengetuk lagi dengan buku jari saya. Pertanyaan yang harus kita pertimbangkan dalam bab ini adalah: Apa hakikat dari meja yang nyata ini, yang menetap secara independen dari persepsi saya terhadapnya?

Terhadap pertanyaan ini, ilmu fisika memberikan sebuah jawaban, yang memang agak tidak lengkap dan sebagian masih sangat hipotetis, namun tetap layak dihormati sejauh ini. Ilmu fisika, secara kurang lebih tidak sadar, telah hanyut ke dalam pandangan bahwa semua fenomena alam seharusnya direduksi menjadi gerak. Cahaya, panas, dan suara, semuanya disebabkan oleh gerak-gelombang, yang merambat dari benda yang memancarkannya ke orang yang melihat cahaya atau merasakan panas atau mendengar suara. Apa yang memiliki gerak-gelombang tersebut adalah eter atau "materi kasar", namun dalam kedua kasus tersebut ia adalah apa yang oleh filsuf disebut sebagai materi. Satu-satunya properti yang ditetapkan oleh sains kepadanya adalah posisi dalam ruang, dan kekuatan gerak sesuai dengan hukum-hukum gerak. Sains tidak menyangkal bahwa ia mungkin memiliki properti lain; tetapi jika demikian, properti lain tersebut tidak berguna bagi ilmuwan, dan sama sekali tidak membantunya dalam menjelaskan fenomena.

Kadang-kadang dikatakan bahwa "cahaya adalah suatu bentuk gerak-gelombang", tetapi ini menyesatkan, karena cahaya yang kita lihat secara langsung, yang kita ketahui secara langsung melalui indra kita, bukanlah suatu bentuk gerak-gelombang, melainkan sesuatu yang sangat berbeda—sesuatu yang kita semua ketahui jika kita tidak buta, meskipun kita tidak dapat mendeskripsikannya sedemikian rupa untuk menyampaikan pengetahuan kita kepada orang yang buta. Sebaliknya, sebuah gerak-gelombang dapat dideskripsikan dengan sangat baik kepada orang buta, karena ia dapat memperoleh pengetahuan tentang ruang melalui indra sentuhan; dan ia dapat mengalami gerak-gelombang melalui perjalanan laut hampir sama baiknya dengan kita. Namun hal ini, yang dapat dipahami oleh orang buta, bukanlah apa yang kita maksud dengan cahaya: yang kita maksud dengan cahaya justru apa yang tidak pernah dapat dipahami oleh orang buta, dan yang tidak pernah dapat kita deskripsikan kepadanya.

Sekarang sesuatu ini, yang diketahui oleh kita semua yang tidak buta, menurut sains, tidaklah benar-benar ditemukan di dunia luar: ia adalah sesuatu yang disebabkan oleh aksi gelombang-gelombang tertentu pada mata, saraf, dan otak dari orang yang melihat cahaya tersebut. Ketika dikatakan bahwa cahaya adalah gelombang, yang sebenarnya dimaksud adalah bahwa gelombang adalah penyebab fisik dari sensasi cahaya kita. Namun cahaya itu sendiri, hal yang dialami oleh orang yang melihat dan tidak dialami

oleh orang buta, tidak dianggap oleh sains sebagai bagian dari dunia yang independen dari kita dan indra kita. Dan pernyataan yang sangat serupa akan berlaku untuk jenis-jenis sensasi lainnya.

Bukan hanya warna dan suara dan sebagainya yang absen dari dunia materi ilmiah, tetapi juga ruang sebagaimana yang kita peroleh melalui penglihatan atau sentuhan. Sangat esensial bagi sains bahwa materinya harus berada dalam suatu ruang, tetapi ruang di mana ia berada tidak mungkin persis sama dengan ruang yang kita lihat atau rasakan. Sebagai permulaan, ruang sebagaimana yang kita lihat tidaklah sama dengan ruang sebagaimana yang kita peroleh melalui indra sentuhan; hanya melalui pengalaman di masa bayi kita belajar bagaimana menyentuh benda-benda yang kita lihat, atau bagaimana mendapatkan penglihatan atas benda-benda yang kita rasakan menyentuh kita. Namun ruang sains bersifat netral di antara sentuhan dan penglihatan; sehingga ia tidak mungkin merupakan ruang sentuhan maupun ruang penglihatan.

Lagi pula, orang yang berbeda melihat objek yang sama dengan bentuk yang berbeda, sesuai dengan titik pandang mereka. Sebuah koin bundar, misalnya, meskipun kita akan selalu menilainya bundar, akan tampak berbentuk oval kecuali jika kita berada tepat di depannya. Ketika kita menilai bahwa koin itu bundar, kita sedang menilai bahwa ia memiliki bentuk nyata yang bukan merupakan bentuk penampakannya, melainkan miliknya secara intrinsik terlepas dari penampakannya. Namun bentuk nyata ini, yang merupakan kepentingan sains, haruslah berada dalam sebuah ruang yang nyata, tidak sama dengan ruang penampakan siapa pun. Ruang nyata bersifat publik, ruang penampakan bersifat privat bagi si pengindra. Dalam ruang-ruang privat orang yang berbeda, objek yang sama tampak memiliki bentuk yang berbeda; sehingga ruang nyata, di mana ia memiliki bentuk nyatanya, haruslah berbeda dari ruang-ruang privat tersebut. Oleh karena itu, ruang sains, meskipun terhubung dengan ruang-ruang yang kita lihat dan rasakan, tidaklah identik dengannya, dan cara keterhubungannya memerlukan investigasi.

Kita telah sepakat secara provisoris bahwa objek-objek fisik tidak dapat sepenuhnya serupa dengan data-indra kita, tetapi dapat dianggap sebagai penyebab dari sensasi-sensasi kita. Objek-objek fisik ini berada dalam ruang sains, yang dapat kita sebut ruang "fisik". Penting untuk diperhatikan bahwa, jika sensasi-sensasi kita disebabkan oleh objek-objek fisik, harus ada sebuah ruang fisik yang berisi objek-objek tersebut serta organ-organ indra, saraf, dan otak kita. Kita mendapatkan sensasi sentuhan dari suatu objek ketika kita bersentuhan dengannya; artinya, ketika beberapa bagian dari tubuh kita menempati sebuah tempat dalam ruang fisik yang sangat dekat dengan ruang yang ditempati oleh objek tersebut. Kita melihat sebuah objek (secara kasar) ketika tidak ada benda kedap cahaya di antara objek tersebut dan mata kita dalam ruang fisik. Demikian pula, kita hanya mendengar atau mencium atau mengecap suatu objek ketika kita berada cukup dekat dengannya, atau ketika ia menyentuh lidah, atau memiliki posisi yang sesuai dalam ruang fisik relatif terhadap tubuh kita. Kita tidak dapat mulai menyatakan sensasi berbeda apa yang akan kita peroleh dari suatu objek tertentu di bawah keadaan yang berbeda kecuali kita menganggap objek tersebut dan tubuh kita berada dalam satu ruang fisik, karena terutama posisi relatif dari objek dan tubuh kitalah yang menentukan sensasi apa yang akan kita peroleh dari objek tersebut.

Sekarang data-indra kita terletak dalam ruang-ruang privat kita, baik itu ruang penglihatan atau ruang sentuhan atau ruang-ruang yang lebih kabur yang mungkin diberikan oleh indra-indra lainnya. Jika, sebagaimana diasumsikan oleh sains dan akal sehat, ada satu ruang fisik publik yang mencakup segalanya di mana objek-objek fisik berada, maka posisi relatif objek-objek fisik dalam ruang fisik haruslah kurang lebih berkorespondensi dengan posisi relatif data-indra dalam ruang-ruang privat kita. Tidak ada kesulitan dalam menganggap hal ini benar. Jika kita melihat di sebuah jalan ada satu rumah yang lebih dekat dengan kita daripada rumah lainnya, indra kita yang lain akan mendukung pandangan bahwa rumah itu lebih dekat; misalnya, ia akan dicapai lebih cepat jika kita berjalan menyusuri jalan tersebut. Orang lain akan setuju bahwa rumah yang tampak lebih dekat bagi kita memang lebih dekat; peta kepanduan akan mengambil pandangan yang sama; dan dengan demikian segala sesuatu menunjuk pada suatu hubungan spasial di antara rumah-rumah tersebut yang berkorespondensi dengan hubungan di antara data-indra yang kita lihat saat kita melihat rumah-rumah itu. Jadi kita dapat mengasumsikan bahwa ada sebuah ruang fisik di mana objek-objek fisik memiliki hubungan spasial yang berkorespondensi dengan hubungan yang dimiliki oleh data-indra yang bersangkutan dalam ruang-ruang privat kita. Ruang fisik inilah yang dibahas dalam geometri dan diasumsikan dalam fisika dan astronomi.

Dengan mengasumsikan adanya ruang fisik, dan bahwa ia memang berkorespondensi dengan ruang-ruang privat, apa yang dapat kita ketahui tentangnya? Kita hanya dapat mengetahui apa yang diperlukan untuk menjamin korespondensi tersebut. Artinya, kita tidak dapat mengetahui apa pun tentang seperti apa ia dalam dirinya sendiri, tetapi kita dapat mengetahui jenis pengaturan objek-objek fisik yang dihasilkan dari hubungan spasial mereka. Kita dapat mengetahui, misalnya, bahwa bumi, bulan, dan matahari berada dalam satu garis lurus selama gerhana, meskipun kita tidak dapat mengetahui apa itu garis lurus fisik dalam dirinya sendiri, sebagaimana kita mengetahui rupa garis lurus dalam ruang visual kita. Dengan demikian kita menjadi tahu jauh lebih banyak tentang hubungan jarak dalam ruang fisik daripada tentang jarak itu sendiri; kita mungkin tahu bahwa satu jarak lebih besar dari yang lain, atau bahwa ia berada di sepanjang garis lurus yang sama dengan yang lain, tetapi kita tidak dapat memiliki pengenalan langsung (*immediate acquaintance*) dengan jarak-jarak fisik sebagaimana kita memilikinya dengan jarak-jarak dalam ruang privat kita, atau dengan warna atau suara atau data-indra lainnya. Kita dapat mengetahui semua hal tentang ruang fisik yang mungkin diketahui oleh orang yang lahir buta melalui orang lain mengenai ruang penglihatan; tetapi jenis hal yang tidak pernah dapat diketahui oleh orang yang lahir buta tentang ruang penglihatan juga tidak dapat kita ketahui tentang ruang fisik. Kita dapat mengetahui properti dari hubungan-hubungan yang diperlukan untuk menjaga korespondensi dengan data-indra, tetapi kita tidak dapat mengetahui hakikat dari istilah-istilah di antara mana hubungan-hubungan tersebut berlaku.

Berkenaan dengan waktu, perasaan kita tentang durasi atau tentang berlalunya waktu diakui sebagai panduan yang tidak aman mengenai waktu yang telah berlalu menurut jam. Waktu ketika kita bosan atau menderita sakit berlalu dengan lambat, waktu ketika kita sibuk dengan menyenangkan berlalu dengan cepat, dan waktu ketika kita tidur berlalu hampir seolah-olah tidak eksis. Jadi, sejauh waktu dikonstitusi oleh durasi, terdapat kebutuhan yang sama untuk membedakan antara waktu publik dan privat sebagaimana yang terjadi dalam kasus ruang. Namun sejauh waktu terdiri dari urutan sebelum dan sesudah, tidak perlu ada pembedaan semacam itu; urutan-waktu yang tampak dimiliki oleh peristiwa-peristiwa, sejauh yang dapat kita lihat, adalah sama dengan urutan-waktu yang sebenarnya mereka miliki. Bagaimanapun juga tidak ada alasan yang dapat diberikan untuk menganggap bahwa kedua urutan tersebut tidak sama. Hal yang sama biasanya berlaku untuk ruang: jika satu resimen prajurit sedang berbaris menyusuri jalan, bentuk resimen tersebut akan tampak berbeda dari titik pandang yang berbeda, tetapi orang-orang tersebut akan tampak diatur dalam urutan yang sama dari semua titik pandang. Oleh karena itu kita menganggap urutan tersebut benar juga dalam ruang fisik, sedangkan bentuknya hanya dianggap berkorespondensi dengan ruang fisik sejauh yang diperlukan untuk pemeliharaan urutan tersebut.

Dalam mengatakan bahwa urutan-waktu yang tampak dimiliki oleh peristiwa-peristiwa adalah sama dengan urutan-waktu yang sebenarnya mereka miliki, perlu untuk berjaga-jaga terhadap kemungkinan salah paham. Tidak boleh dianggap bahwa berbagai keadaan dari objek-objek fisik yang berbeda memiliki urutan-waktu yang sama dengan data-indra yang mengonstitusi persepsi atas objek-objek tersebut. Dianggap sebagai objek fisik, guntur dan kilat terjadi serentak; artinya, kilat terjadi serentak dengan gangguan udara di tempat di mana gangguan itu dimulai, yakni di tempat kilat berada. Namun data-indra yang kita sebut mendengar guntur tidak terjadi sampai gangguan udara tersebut merambat sejauh tempat kita berada. Demikian pula, dibutuhkan waktu sekitar delapan menit bagi cahaya matahari untuk mencapai kita; jadi, ketika kita melihat matahari, kita sedang melihat matahari delapan menit yang lalu. Sejauh data-indra kita memberikan bukti mengenai matahari fisik, mereka memberikan bukti mengenai matahari fisik delapan menit yang lalu; jika matahari fisik telah berhenti eksis dalam delapan menit terakhir, hal itu tidak akan membuat perbedaan pada data-indra yang kita sebut "melihat matahari". Ini memberikan ilustrasi baru tentang perlunya membedakan antara data-indra dan objek fisik.

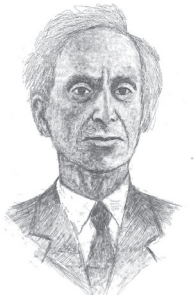
Apa yang telah kita temukan mengenai ruang kurang lebih sama dengan apa yang kita temukan dalam kaitannya dengan korespondensi data-indra dengan padanan fisiknya. Jika satu objek tampak biru dan objek lain tampak merah, kita secara masuk akal dapat menduga bahwa ada beberapa perbedaan yang berkorespondensi di antara objek-objek fisik tersebut; jika kedua objek tampak biru, kita dapat menduga adanya kemiripan yang berkorespondensi. Namun kita tidak dapat berharap untuk mengenal secara langsung kualitas dalam objek fisik yang membuatnya tampak biru atau merah. Sains memberi

tahu kita bahwa kualitas ini adalah jenis gerak-gelombang tertentu, dan ini terdengar familier, karena kita memikirkan gerak-gelombang dalam ruang yang kita lihat. Namun gerak-gelombang tersebut sebenarnya harus berada dalam ruang fisik, yang dengannya kita tidak memiliki pengenalan langsung; sehingga gerak-gelombang yang nyata tidak memiliki keakraban yang mungkin kita sangka mereka miliki. Dan apa yang berlaku untuk warna sangat serupa dengan apa yang berlaku untuk data-indra lainnya. Dengan demikian kita mendapati bahwa, meskipun hubungan antara objek-objek fisik memiliki segala macam properti yang dapat diketahui, yang diturunkan dari korespondensi mereka dengan hubungan data-indra, objek-objek fisik itu sendiri tetap tidak diketahui dalam hakikat intrinsiknya, setidaknya sejauh yang dapat ditemukan melalui indra. Pertanyaannya tetap, apakah ada metode lain untuk menemukan hakikat intrinsik dari objek fisik.

Hipotesis yang paling alami, meskipun pada akhirnya bukan yang paling dapat dipertahankan, untuk diadopsi pada tahap pertama, setidaknya mengenai data-indra visual, adalah bahwa, meskipun objek fisik tidak dapat—karena alasan-alasan yang telah kita pertimbangkan—persis seperti data-indra, namun mereka mungkin kurang lebih serupa. Menurut pandangan ini, objek-objek fisik, misalnya, akan benar-benar memiliki warna, dan kita mungkin, karena keberuntungan, melihat suatu objek sebagaimana warna aslinya. Warna yang tampak dimiliki oleh suatu objek pada momen tertentu pada umumnya akan sangat serupa, meskipun tidak persis sama, dari banyak titik pandang yang berbeda; dengan demikian kita mungkin menganggap warna "nyata" sebagai semacam warna medium, yang berada di antara berbagai corak yang muncul dari berbagai titik pandang.

Teori semacam itu barangkali tidak dapat disangkal secara definitif, tetapi dapat ditunjukkan sebagai tidak berdasar. Sebagai permulaan, jelas bahwa warna yang kita lihat hanya bergantung pada hakikat gelombang cahaya yang mengenai mata, dan oleh karena itu dimodifikasi oleh medium yang berada di antara kita dan objek tersebut, serta oleh cara cahaya dipantulkan dari objek ke arah mata. Udara yang mengintervensi mengubah warna kecuali jika udara tersebut benar-benar bersih, dan pantulan yang kuat akan mengubahnya sepenuhnya. Jadi warna yang kita lihat adalah hasil dari sinar saat mencapai mata, dan bukan sekadar properti dari objek dari mana sinar itu berasal. Oleh karena itu, asalkan gelombang tertentu mencapai mata, kita akan melihat warna tertentu, entah objek dari mana gelombang itu bermula memiliki warna atau tidak. Jadi, adalah sangat tanpa dasar untuk mengasumsikan bahwa objek-objek fisik memiliki warna, dan oleh karena itu tidak ada justifikasi untuk membuat asumsi semacam itu. Argumen yang persis serupa akan berlaku untuk data-indra lainnya.

Tinggal pertanyaan apakah ada argumen filosofis umum yang memungkinkan kita untuk mengatakan bahwa, jika materi itu riil, ia harus memiliki hakikat yang begini dan begitu. Sebagaimana dijelaskan di atas, sangat banyak filsuf, mungkin mayoritas, telah berpegang bahwa apa pun yang riil haruslah dalam arti tertentu bersifat mental, atau setidaknya apa pun yang dapat kita ketahui tentangnya haruslah dalam arti tertentu bersifat mental. Filsuf-filsuf semacam itu disebut "idealis". Kaum idealis memberi tahu kita bahwa apa yang tampak sebagai materi sebenarnya adalah sesuatu yang bersifat mental; yakni, entah (seperti yang dipegang Leibniz) pikiran-pikiran yang kurang lebih elementer, atau (seperti yang ditegaskan Berkeley) ide-ide dalam pikiran yang, sebagaimana yang biasa kita katakan, "mempersepsikan" materi tersebut. Jadi kaum idealis menyangkal eksistensi materi sebagai sesuatu yang secara intrinsik berbeda dari pikiran, meskipun mereka tidak menyangkal bahwa data-indra kita adalah tanda-tanda dari sesuatu yang eksis secara independen dari sensasi privat kita. Dalam bab berikut kita akan mempertimbangkan secara singkat alasan-alasan—yang menurut pendapat saya keliru—yang diajukan oleh kaum idealis untuk mendukung teori mereka.



BAB IV
IDEALISME

Kata "idealisme" digunakan oleh berbagai filsuf dalam pengertian yang agak berbeda-beda. Kita akan memahaminya sebagai doktrin bahwa apa pun yang eksis, atau setidaknya apa pun yang dapat diketahui eksis, pastilah dalam arti tertentu bersifat mental. Doktrin ini, yang dipegang secara sangat luas di antara para filsuf, memiliki beberapa bentuk, dan didukung berdasarkan beberapa alasan yang berbeda. Doktrin ini dipegang secara begitu luas, dan sangat menarik dalam dirinya sendiri, sehingga tinjauan filsafat yang paling singkat sekalipun harus memberikan penjelasan mengenainya.

Mereka yang tidak terbiasa dengan spekulasi filosofis mungkin cenderung menolak doktrin semacam itu sebagai sesuatu yang jelas-jelas absurd. Tidak ada keraguan bahwa akal sehat menganggap meja, kursi, matahari, bulan, dan objek-objek material pada umumnya sebagai sesuatu yang secara radikal berbeda dari pikiran dan isi pikiran, serta memiliki eksistensi yang mungkin akan terus berlanjut jika pikiran berhenti. Kita menganggap materi telah eksis jauh sebelum ada pikiran apa pun, dan sulit untuk menganggapnya sebagai sekadar produk dari aktivitas mental. Namun, entah benar atau salah, idealisme tidak boleh ditolak sebagai sesuatu yang jelas-jelas absurd.

Kita telah melihat bahwa, bahkan jika objek-objek fisik benar-benar memiliki eksistensi yang independen, mereka pasti sangat berbeda dari data-indra, dan hanya dapat memiliki korespondensi dengan data-indra, dengan cara yang sama seperti katalog memiliki korespondensi dengan barang-barang yang dikatalogkan. Oleh karena itu, akal sehat membiarkan kita benar-benar dalam kegelapan mengenai hakikat intrinsik yang sebenarnya dari objek fisik, dan jika ada alasan kuat untuk menganggapnya sebagai mental, kita tidak dapat secara sah menolak pendapat ini hanya karena hal itu tampak aneh bagi kita. Kebenaran tentang objek fisik pastilah aneh. Hal itu mungkin tidak terjangkau, tetapi jika ada filsuf yang percaya bahwa ia telah menjangkaunya, fakta bahwa apa yang ia tawarkan sebagai kebenaran itu aneh tidak boleh dijadikan alasan keberatan terhadap pendapatnya.

Alasan-alasan yang mendasari dukungan terhadap idealisme umumnya adalah alasan-alasan yang berasal dari teori pengetahuan, artinya, dari diskusi tentang kondisi-kondisi yang harus dipenuhi oleh benda-benda agar kita dapat mengetahuinya. Upaya serius pertama untuk membangun idealisme atas dasar tersebut adalah upaya dari Uskup Berkeley. Ia membuktikan pertama-tama, melalui argumen-argumen yang sebagian besar valid, bahwa data-indra kita tidak dapat dianggap memiliki eksistensi yang independen dari kita, melainkan harus, setidaknya sebagian, berada "di dalam" pikiran, dalam arti bahwa eksistensinya tidak akan berlanjut jika tidak ada penglihatan atau pendengaran atau penyentuhan atau penciuman atau pengecapan. Sejauh ini, pernyataannya hampir dipastikan valid, meskipun beberapa argumennya mungkin tidak demikian. Namun ia melanjutkan argumennya bahwa data-indra adalah satu-satunya hal yang eksistensinya dapat dipastikan oleh persepsi kita; dan bahwa diketahui berarti berada "di dalam" suatu pikiran, dan oleh karena itu bersifat mental. Maka ia menyimpulkan bahwa tidak ada yang pernah dapat diketahui kecuali apa yang ada di dalam suatu pikiran, dan bahwa apa pun yang diketahui tanpa berada di dalam pikiran saya pastilah berada di dalam pikiran lain.

Untuk memahami argumennya, perlu dipahami penggunaannya terhadap kata "ide". Ia memberikan nama "ide" bagi apa pun yang diketahui secara langsung, sebagaimana, misalnya, data-indra diketahui. Jadi warna tertentu yang kita lihat adalah sebuah ide; begitu pula suara yang kita dengar, dan seterusnya. Namun istilah tersebut tidak sepenuhnya terbatas pada data-indra. Akan ada juga hal-hal yang diingat

atau dikhayalkan, karena terhadap hal-hal semacam itu pun kita memiliki pengenalan langsung (*immediate acquaintance*) pada saat mengingat atau mengkhayal. Semua data langsung semacam itu ia sebut "ide".

Ia kemudian melanjutkan untuk mempertimbangkan objek-objek umum, seperti pohon, misalnya. Ia menunjukkan bahwa semua yang kita ketahui secara langsung ketika kita "mempersepsikan" pohon tersebut terdiri dari ide-ide dalam pengertian kata yang ia gunakan, dan ia berargumen bahwa tidak ada alasan sedikit pun untuk menganggap bahwa ada sesuatu yang nyata tentang pohon tersebut kecuali apa yang dipersepsikan. Keberadaannya (*being*), katanya, terdiri dari dipersepsikan (*being perceived*): dalam bahasa Latin kaum skolastik, "esse" pohon tersebut adalah "percipi". Ia sepenuhnya mengakui bahwa pohon itu harus terus eksis bahkan ketika kita menutup mata kita atau ketika tidak ada manusia di dekatnya. Namun eksistensi yang berlanjut ini, katanya, disebabkan oleh fakta bahwa Tuhan terus mempersepsikannya; pohon yang "nyata", yang berkorespondensi dengan apa yang kita sebut objek fisik, terdiri dari ide-ide dalam pikiran Tuhan, ide-ide yang kurang lebih serupa dengan yang kita miliki ketika melihat pohon tersebut, tetapi berbeda dalam fakta bahwa ide-ide itu permanen dalam pikiran Tuhan selama pohon tersebut terus eksis. Semua persepsi kita, menurutnya, terdiri dari partisipasi parsial dalam persepsi-persepsi Tuhan, dan karena partisipasi inilah orang yang berbeda melihat pohon yang kurang lebih sama. Jadi, terlepas dari pikiran dan ide-ide mereka, tidak ada apa pun di dunia ini, juga tidak mungkin ada hal lain yang pernah diketahui, karena apa pun yang diketahui niscaya merupakan sebuah ide.

Terdapat cukup banyak sesat pikir (*fallacies*) dalam argumen ini yang telah menjadi penting dalam sejarah filsafat, dan yang ada baiknya untuk diungkapkan. Pertama-tama, terdapat kebingungan yang ditimbulkan oleh penggunaan kata "ide". Kita menganggap ide sebagai sesuatu yang secara esensial berada di dalam pikiran seseorang, dan dengan demikian ketika kita diberi tahu bahwa sebuah pohon seluruhnya terdiri dari ide-ide, adalah wajar untuk mengasumsikan bahwa, jika demikian, pohon tersebut pastilah seluruhnya berada dalam pikiran-pikiran. Namun gagasan tentang berada "di dalam" pikiran bersifat ambigu. Kita berbicara tentang mengingat seseorang dalam pikiran (*bearing a person in mind*), bukan memaksudkan bahwa orang tersebut berada di dalam pikiran kita, melainkan bahwa pikiran tentangnya berada di dalam pikiran kita. Ketika seseorang mengatakan bahwa suatu urusan yang harus ia atur benar-benar hilang dari pikirannya (*went clean out of his mind*), ia tidak bermaksud menyiratkan bahwa urusan itu sendiri pernah berada di dalam pikirannya, melainkan hanya bahwa pikiran tentang urusan tersebut sebelumnya ada di dalam pikirannya, tetapi kemudian tidak lagi ada di dalam pikirannya. Demikian pula ketika Berkeley mengatakan bahwa pohon tersebut harus berada di dalam pikiran kita jika kita dapat mengetahuinya, semua yang sebenarnya berhak ia katakan hanyalah bahwa pikiran tentang pohon tersebut harus berada di dalam pikiran kita. Berargumen bahwa pohon itu sendiri harus berada di dalam pikiran kita adalah seperti berargumen bahwa orang yang kita ingat dalam pikiran kita, dirinya sendiri berada di dalam pikiran kita. Kebingungan ini mungkin tampak terlalu kasar untuk benar-benar dilakukan oleh filsuf yang kompeten mana pun, tetapi berbagai keadaan yang menyertainya memungkinkan hal itu terjadi. Untuk melihat bagaimana hal itu mungkin terjadi, kita harus masuk lebih dalam ke dalam pertanyaan mengenai hakikat ide.

Sebelum membahas pertanyaan umum tentang hakikat ide, kita harus mengurai dua pertanyaan yang sepenuhnya terpisah yang muncul mengenai data-indra dan objek-objek fisik. Kita melihat bahwa, karena berbagai alasan detail, Berkeley benar dalam memperlakukan data-indra yang mengonstitusi persepsi kita tentang pohon sebagai sesuatu yang kurang lebih subjektif, dalam arti bahwa data tersebut bergantung pada kita sebagaimana pada pohon itu sendiri, dan tidak akan eksis jika pohon tersebut tidak sedang dipersepsikan. Namun ini adalah poin yang sepenuhnya berbeda dari poin yang digunakan Berkeley untuk mencoba membuktikan bahwa apa pun yang dapat diketahui secara langsung pastilah berada dalam suatu pikiran. Untuk tujuan ini, argumen-argumen detail mengenai ketergantungan data-indra pada kita tidaklah berguna. Perlu dibuktikan, secara umum, bahwa dengan diketahui, benda-benda menunjukkan diri sebagai mental. Inilah yang Berkeley yakini telah ia lakukan. Pertanyaan inilah, dan bukan pertanyaan kita sebelumnya mengenai perbedaan antara data-indra dan objek fisik, yang kini harus menjadi perhatian kita.

Mengambil kata "ide" dalam pengertian Berkeley, ada dua hal yang cukup distingtif untuk dipertimbangkan kapan pun sebuah ide berada di depan pikiran. Di satu sisi ada hal yang kita sadari—

katakanlah warna meja saya—dan di sisi lain ada kesadaran aktual itu sendiri, tindakan mental dalam menangkap hal tersebut. Tindakan mental tersebut niscaya bersifat mental, tetapi apakah ada alasan untuk mengasumsikan bahwa hal yang ditangkap itu dalam arti tertentu bersifat mental? Argumen kita sebelumnya mengenai warna tidak membuktikannya sebagai mental; argumen tersebut hanya membuktikan bahwa eksistensinya bergantung pada hubungan organ indra kita dengan objek fisik—dalam kasus kita, meja tersebut. Artinya, mereka membuktikan bahwa warna tertentu akan eksis, dalam cahaya tertentu, jika mata normal ditempatkan pada titik tertentu relatif terhadap meja tersebut. Mereka tidak membuktikan bahwa warna itu berada di dalam pikiran si pengindra.

Pandangan Berkeley, bahwa secara jelas warna tersebut harus berada dalam pikiran, tampaknya mendasarkan plausibilitasnya pada kebingungan antara hal yang ditangkap (*the thing apprehended*) dengan tindakan penangkapan (*the act of apprehension*). Salah satu dari keduanya dapat disebut sebagai "ide"; mungkin keduanya akan disebut sebagai ide oleh Berkeley. Tindakan tersebut niscaya berada di dalam pikiran; maka dari itu, ketika kita memikirkan tindakan tersebut, kita dengan mudah menyetujui pandangan bahwa ide-ide pastilah berada di dalam pikiran. Kemudian, dengan melupakan bahwa hal ini hanya benar ketika ide-ide diambil sebagai tindakan penangkapan, kita mentransfer proposisi bahwa "ide-ide berada di dalam pikiran" ke ide-ide dalam pengertian yang lain, yaitu ke hal-hal yang ditangkap oleh tindakan penangkapan kita. Dengan demikian, melalui ekuivokasi yang tidak disadari, kita sampai pada kesimpulan bahwa apa pun yang dapat kita tangkap pastilah berada dalam pikiran kita. Ini tampaknya merupakan analisis yang benar terhadap argumen Berkeley, dan sesat pikir asasi yang mendasarinya.

Pertanyaan tentang pembedaan antara tindakan (*act*) dan objek dalam penangkapan kita terhadap benda-benda adalah sangat penting, karena seluruh kekuatan kita dalam memperoleh pengetahuan terikat dengannya. Kemampuan untuk mengenal (*be acquainted*) hal-hal selain dirinya sendiri adalah karakteristik utama dari suatu pikiran. Pengenalan (*acquaintance*) dengan objek-objek pada esensinya terdiri dari sebuah hubungan antara pikiran dengan sesuatu yang lain selain pikiran; inilah yang mengonstitusi kekuatan pikiran untuk mengetahui benda-benda. Jika kita mengatakan bahwa benda-benda yang diketahui harus berada di dalam pikiran, kita bisa jadi sedang membatasi kekuatan pikiran untuk mengetahui secara tidak semestinya, atau kita sedang mengucapkan sebuah tautologi belaka. Kita mengucapkan tautologi belaka jika yang kita maksud dengan "di dalam pikiran" adalah sama dengan "di depan pikiran", artinya jika kita hanya memaksudkan sedang ditangkap oleh pikiran. Tetapi jika kita memaksudkan hal ini, kita harus mengakui bahwa apa yang, dalam pengertian ini, berada di dalam pikiran, bagaimanapun juga mungkin tidak bersifat mental. Jadi ketika kita menyadari hakikat pengetahuan, argumen Berkeley terlihat salah baik dalam substansi maupun bentuknya, dan alasan-alasannya untuk mengasumsikan bahwa "ide-ide"—yakni objek-objek yang ditangkap—pastilah bersifat mental, ditemukan tidak memiliki validitas sama sekali. Oleh karena itu, alasan-alasannya yang mendukung idealisme dapat diabaikan. Tinggal melihat apakah ada alasan-alasan lain.

Sering dikatakan, seolah-olah hal itu adalah truisme yang terbukti dengan sendirinya, bahwa kita tidak dapat mengetahui bahwa sesuatu eksis jika kita tidak mengetahuinya. Disimpulkan bahwa apa pun yang dalam cara apa pun dapat relevan bagi pengalaman kita pastilah setidaknya mampu diketahui oleh kita; dari mana menyusul bahwa jika materi pada esensinya adalah sesuatu yang dengannya kita tidak dapat mengenalinya, materi tersebut akan menjadi sesuatu yang tidak dapat kita ketahui eksistensinya, dan yang bagi kita tidak memiliki kepentingan apa pun. Biasanya juga disiratkan, untuk alasan-alasan yang tetap kabur, bahwa apa yang tidak dapat memiliki kepentingan bagi kita tidak mungkin riil, dan oleh karena itu materi, jika ia tidak terdiri dari pikiran-pikiran atau ide-ide mental, adalah mustahil dan hanyalah sebuah khayalan (*chimaera*).

Untuk membahas argumen ini sepenuhnya pada tahap kita sekarang adalah mustahil, karena ia memunculkan poin-poin yang memerlukan diskusi pendahuluan yang cukup panjang; namun alasan-alasan tertentu untuk menolak argumen tersebut dapat segera diperhatikan. Mulai dari bagian akhir: tidak ada alasan mengapa apa yang tidak dapat memiliki kepentingan praktis bagi kita tidak mungkin riil. Memang benar bahwa, jika kepentingan teoretis disertakan, segala sesuatu yang riil memiliki kepentingan bagi kita, karena sebagai pribadi yang berhasrat untuk mengetahui kebenaran tentang alam semesta, kita

memiliki minat pada segala sesuatu yang terkandung dalam alam semesta. Namun jika jenis minat ini disertakan, maka bukan merupakan halnya bahwa materi tidak memiliki kepentingan bagi kita, asalkan ia eksis bahkan jika kita tidak dapat mengetahui bahwa ia eksis. Kita, jelas sekali, dapat menduga bahwa ia mungkin eksis, dan bertanya-tanya apakah ia memang eksis; oleh karena itu ia terhubung dengan hasrat kita akan pengetahuan, dan memiliki kepentingan dalam hal memuaskan atau menghalangi hasrat tersebut.

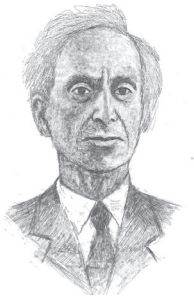
Lagi pula, sama sekali bukan merupakan truisme, dan faktanya adalah salah, bahwa kita tidak dapat mengetahui bahwa sesuatu eksis jika kita tidak mengetahuinya. Kata "tahu" (*know*) di sini digunakan dalam dua pengertian yang berbeda.

(1) Dalam penggunaan pertamanya, ia berlaku untuk jenis pengetahuan yang berlawanan dengan kekeliruan, pengertian di mana apa yang kita ketahui adalah benar, pengertian yang berlaku untuk keyakinan dan pendirian kita, yakni pada apa yang disebut keputusan/pertimbangan (*judgements*). Dalam pengertian kata ini, kita tahu bahwa sesuatu adalah hal yang demikian adanya. Jenis pengetahuan ini dapat dideskripsikan sebagai pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran (*knowledge of truths*).

(2) Dalam penggunaan kedua dari kata "tahu" di atas, kata tersebut berlaku untuk pengetahuan kita tentang benda-benda, yang dapat kita sebut pengenalan (*acquaintance*). Inilah pengertian di mana kita mengetahui data-indra. (Pembedaan yang terlibat secara kasar adalah antara savoir dan connaître dalam bahasa Prancis, atau antara wissen dan kennen dalam bahasa Jerman).

Jadi pernyataan yang tampak seperti truisme tadi, ketika dinyatakan kembali, menjadi sebagai berikut: "Kita tidak pernah dapat secara benar memutuskan (*judge*) bahwa sesuatu yang tidak kita kenal (*acquainted*) itu eksis." Ini sama sekali bukan truisme, melainkan sebaliknya adalah sebuah kepalsuan yang nyata. Saya tidak mendapat kehormatan untuk mengenal (acquainted) Kaisar Tiongkok, namun saya secara benar memutuskan (*judge*) bahwa ia eksis. Tentu saja dapat dikatakan bahwa saya memutuskan hal ini karena pengenalan orang lain dengannya. Namun, ini akan menjadi tangkisan yang tidak relevan, karena jika prinsip tersebut benar, saya tidak akan dapat mengetahui bahwa orang lain mengenalinya. Namun lebih jauh lagi: tidak ada alasan mengapa saya tidak boleh tahu tentang eksistensi sesuatu yang tidak dikenal oleh siapa pun. Poin ini penting dan memerlukan penjelasan.

Jika saya mengenal (*acquainted*) suatu benda yang eksis, pengenalan saya memberi saya pengetahuan bahwa benda tersebut eksis. Tetapi tidaklah benar bahwa, sebaliknya, kapan pun saya dapat mengetahui bahwa suatu benda dari jenis tertentu eksis, saya atau orang lain harus mengenal (*acquainted*) benda tersebut. Apa yang terjadi dalam kasus-kasus di mana saya memiliki keputusan yang benar (*true judgement*) tanpa pengenalan (*acquaintance*), adalah bahwa benda tersebut diketahui oleh saya melalui deskripsi, dan bahwa, berdasarkan beberapa prinsip umum, eksistensi suatu benda yang sesuai dengan deskripsi ini dapat disimpulkan dari eksistensi sesuatu yang dengannya saya kenal (*acquainted*). Untuk memahami poin ini sepenuhnya, akan baik untuk pertama-tama menangani perbedaan antara pengetahuan melalui pengenalan (*knowledge by acquaintance*) dan pengetahuan melalui deskripsi (*knowledge by description*), dan kemudian mempertimbangkan pengetahuan tentang prinsip-prinsip umum apa, jika ada, yang memiliki jenis kepastian yang sama dengan pengetahuan kita tentang eksistensi pengalaman kita sendiri. Subjek-subjek ini akan dibahas dalam bab-bab berikut.



BAB V
PENGETAHUAN MELALUI PENGENALAN DAN MELALUI DESKRIPSI

Dalam bab sebelumnya kita melihat bahwa ada dua jenis pengetahuan: pengetahuan tentang benda-benda, dan pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran. Dalam bab ini kita akan secara eksklusif berfokus pada pengetahuan tentang benda-benda, yang pada gilirannya harus kita bedakan menjadi dua macam. Pengetahuan tentang benda-benda, ketika ia merupakan jenis yang kita sebut pengetahuan melalui pengenalan (*knowledge by acquaintance*), pada esensinya lebih sederhana daripada pengetahuan tentang kebenaran apa pun, dan secara logis independen dari pengetahuan tentang kebenaran, meskipun adalah gegabah untuk mengasumsikan bahwa manusia pernah, faktanya, memiliki pengenalan dengan benda-benda tanpa pada saat yang sama mengetahui beberapa kebenaran tentang benda-benda tersebut. Sebaliknya, pengetahuan tentang benda-benda melalui deskripsi selalu melibatkan, sebagaimana akan kita temukan dalam bab ini, beberapa pengetahuan tentang kebenaran sebagai sumber dan dasarnya. Namun pertama-tama kita harus memperjelas apa yang kita maksud dengan "pengenalan" (*acquaintance*) dan apa yang kita maksud dengan "deskripsi" (*description*).

Kita akan mengatakan bahwa kita memiliki pengenalan dengan apa pun yang kita sadari secara langsung, tanpa perantaraan proses inferensi apa pun atau pengetahuan tentang kebenaran apa pun. Jadi, di hadapan meja saya, saya mengenal data-indra yang membentuk penampakan meja saya—warnanya, bentuknya, kekerasannya, kehalusannya, dan sebagainya; semua ini adalah hal-hal yang saya sadari secara langsung ketika saya melihat dan menyentuh meja saya. Corak warna tertentu yang saya lihat mungkin dapat dinyatakan dalam banyak hal—saya mungkin mengatakan bahwa itu cokelat, bahwa itu agak gelap, dan seterusnya. Namun pernyataan-pernyataan semacam itu, meskipun membuat saya mengetahui kebenaran-kebenaran tentang warna tersebut, tidak membuat saya mengetahui warna itu sendiri dengan lebih baik daripada sebelumnya; sejauh menyangkut pengetahuan tentang warna itu sendiri, sebagai lawan dari pengetahuan tentang kebenaran mengenainya, saya mengetahui warna tersebut secara sempurna dan lengkap ketika saya melihatnya, dan tidak ada pengetahuan lebih lanjut tentang warna itu sendiri yang dimungkinkan bahkan secara teoretis. Jadi, data-indra yang membentuk penampakan meja saya adalah hal-hal yang dengannya saya memiliki pengenalan, hal-hal yang secara langsung saya ketahui sebagaimana adanya.

Pengetahuan saya tentang meja sebagai objek fisik, sebaliknya, bukanlah pengetahuan langsung. Pengetahuan itu, apa adanya, diperoleh melalui pengenalan dengan data-indra yang membentuk penampakan meja tersebut. Kita telah melihat bahwa adalah mungkin, tanpa menjadi absurd, untuk meragukan apakah ada sebuah meja sama sekali, sedangkan data-indra tidak mungkin diragukan. Pengetahuan saya tentang meja adalah jenis yang akan kita sebut "pengetahuan melalui deskripsi". Meja tersebut adalah "objek fisik yang menyebabkan data-indra anu-anu". Ini mendeskripsikan meja melalui data-indra. Untuk mengetahui apa pun tentang meja tersebut, kita harus mengetahui kebenaran-kebenaran yang menghubungkannya dengan hal-hal yang dengannya kita memiliki pengenalan: kita harus mengetahui bahwa "data-indra anu-anu disebabkan oleh sebuah objek fisik". Tidak ada keadaan pikiran di mana kita menyadari meja tersebut secara langsung; semua pengetahuan kita tentang meja sebenarnya adalah pengetahuan tentang kebenaran, dan benda aktual yang merupakan meja tersebut, secara ketat, sama sekali tidak kita ketahui. Kita

mengetahui sebuah deskripsi, dan kita tahu bahwa hanya ada satu objek yang sesuai dengan deskripsi ini, meskipun objek itu sendiri tidak secara langsung kita ketahui. Dalam kasus semacam itu, kita mengatakan bahwa pengetahuan kita tentang objek tersebut adalah pengetahuan melalui deskripsi.

Seluruh pengetahuan kita, baik pengetahuan tentang benda-benda maupun pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran, bersandar pada pengenalan sebagai fondasinya. Oleh karena itu, penting untuk mempertimbangkan jenis-jenis benda apa saja yang dengannya kita memiliki pengenalan.

Data-indra, sebagaimana telah kita lihat, termasuk di antara hal-hal yang dengannya kita memiliki pengenalan; faktanya, mereka memberikan contoh pengetahuan melalui pengenalan yang paling jelas dan mencolok. Namun jika mereka adalah satu-satunya contoh, pengetahuan kita akan jauh lebih terbatas daripada yang sekarang. Kita hanya akan mengetahui apa yang sekarang hadir bagi indra kita: kita tidak dapat mengetahui apa pun tentang masa lalu—bahkan tidak tahu bahwa ada masa lalu—juga tidak dapat mengetahui kebenaran apa pun tentang data-indra kita, karena semua pengetahuan tentang kebenaran, sebagaimana akan kita tunjukkan, menuntut pengenalan dengan hal-hal yang memiliki karakter yang secara esensial berbeda dari data-indra, hal-hal yang terkadang disebut "ide-ide abstrak", tetapi akan kita sebut sebagai "universal-universal". Oleh karena itu, kita harus mempertimbangkan pengenalan dengan hal-hal lain selain data-indra jika kita ingin memperoleh analisis yang memadai tentang pengetahuan kita.

Perluasan pertama di luar data-indra yang perlu dipertimbangkan adalah pengenalan melalui ingatan. Adalah jelas bahwa kita sering mengingat apa yang telah kita lihat atau dengar atau hal lain yang hadir bagi indra kita, dan bahwa dalam kasus-kasus semacam itu kita tetap sadar secara langsung akan apa yang kita ingat, terlepas dari fakta bahwa hal itu muncul sebagai masa lalu dan bukan sebagai masa kini. Pengetahuan langsung melalui ingatan ini adalah sumber dari seluruh pengetahuan kita mengenai masa lalu: tanpa itu, tidak akan ada pengetahuan tentang masa lalu melalui inferensi, karena kita tidak akan pernah tahu bahwa ada sesuatu di masa lalu yang dapat diinferensikan.

Perluasan berikutnya yang perlu dipertimbangkan adalah pengenalan melalui introspeksi. Kita tidak hanya menyadari benda-benda, tetapi kita sering kali sadar bahwa kita sedang menyadari benda-benda tersebut. Ketika saya melihat matahari, saya sering menyadari tindakan saya melihat matahari; jadi "tindakan saya melihat matahari" adalah sebuah objek yang dengannya saya memiliki pengenalan. Ketika saya menginginkan makanan, saya mungkin menyadari keinginan saya akan makanan; jadi "keinginan saya akan makanan" adalah sebuah objek yang dengannya saya memiliki pengenalan. Demikian pula kita dapat menyadari perasaan senang atau sakit kita, dan secara umum peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam pikiran kita. Jenis pengenalan ini, yang dapat disebut kesadaran diri (*self-consciousness*), adalah sumber dari seluruh pengetahuan kita tentang hal-hal mental. Adalah jelas bahwa hanya apa yang terjadi dalam pikiran kita sendirilah yang dapat diketahui secara langsung demikian. Apa yang terjadi dalam pikiran orang lain diketahui oleh kita melalui persepsi kita terhadap tubuh mereka, artinya, melalui data-indra dalam diri kita yang terasosiasi dengan tubuh mereka. Tanpa pengenalan kita terhadap isi pikiran kita sendiri, kita tidak akan mampu mengkhayalkan pikiran orang lain, dan oleh karena itu kita tidak akan pernah sampai pada pengetahuan bahwa mereka memiliki pikiran. Tampak alami untuk mengasumsikan bahwa kesadaran diri adalah salah satu hal yang membedakan manusia dari hewan: hewan, dapat kita asumsikan, meskipun mereka memiliki pengenalan dengan data-indra, tidak pernah menyadari pengenalan ini. Saya tidak memaksudkan bahwa mereka meragu apakah mereka eksis, tetapi bahwa mereka tidak pernah menyadari fakta bahwa mereka memiliki sensasi dan perasaan, dan oleh karenanya juga tidak menyadari fakta bahwa mereka, sebagai subjek dari sensasi dan perasaan mereka, itu eksis.

Kita telah berbicara tentang pengenalan dengan isi pikiran kita sebagai kesadaran diri, namun tentu saja itu bukanlah kesadaran akan diri (*self*) kita: itu adalah kesadaran akan pikiran dan perasaan partikular. Pertanyaan apakah kita juga mengenal diri kita yang telanjang (*bare selves*), sebagai lawan dari pikiran dan perasaan partikular, adalah pertanyaan yang sangat sulit, yang mana akan menjadi gegabah untuk menyatakannya secara positif. Ketika kita mencoba melihat ke dalam diri kita sendiri, kita selalu tampak menemukan beberapa pikiran atau perasaan partikular, dan bukan menemukan "Aku" yang memiliki pikiran atau perasaan tersebut. Meskipun demikian, ada beberapa alasan untuk berpikir bahwa kita memiliki pengenalan dengan "Aku", meskipun pengenalan tersebut sulit untuk diurai dari hal-hal lainnya.

Untuk memperjelas alasan macam apa yang ada, mari kita pertimbangkan sejenak apa yang sebenarnya dilibatkan dalam pengenalan kita dengan pikiran-pikiran partikular.

Ketika saya mengenal "tindakan saya melihat matahari", tampak jelas bahwa saya mengenal dua hal yang berbeda dalam hubungannya satu sama lain. Di satu sisi ada data-indra yang merepresentasikan matahari bagi saya, di sisi lain ada yang melihat data-indra ini. Semua pengenalan, seperti pengenalan saya dengan data-indra yang merepresentasikan matahari, tampak jelas merupakan sebuah hubungan antara orang yang mengenal dengan objek yang dikenal. Ketika suatu kasus pengenalan adalah sesuatu yang dengannya saya dapat memiliki pengenalan (seperti saya mengenal pengenalan saya dengan data-indra yang merepresentasikan matahari), jelaslah bahwa orang yang mengenal tersebut adalah diri saya sendiri. Jadi, ketika saya mengenal tindakan saya melihat matahari, fakta utuh yang saya kenal adalah "Diri-mengenal-data-indra".

Lebih lanjut, kita mengetahui kebenaran "Saya mengenal data-indra ini". Sulit untuk melihat bagaimana kita dapat mengetahui kebenaran ini, atau bahkan memahami apa yang dimaksud dengannya, kecuali kita mengenal sesuatu yang kita sebut "Aku". Tampaknya tidak perlu mengasumsikan bahwa kita mengenal pribadi yang kurang lebih permanen, yang sama hari ini dengan kemarin, namun tampak seolah-olah kita harus mengenal benda itu, apa pun hakikatnya, yang melihat matahari dan memiliki pengenalan dengan data-indra. Jadi, dalam arti tertentu tampak kita harus mengenal Diri (*Selves*) kita sebagai lawan dari pengalaman partikular kita. Namun pertanyaannya sulit, dan argumen-argumen yang rumit dapat diajukan di kedua sisi. Oleh karena itu, meskipun pengenalan dengan diri kita sendiri tampaknya mungkin terjadi, tidaklah bijaksana untuk menegaskan bahwa hal itu niscaya terjadi.

Oleh karena itu, kita dapat merangkum sebagai berikut apa yang telah dikatakan mengenai pengenalan dengan benda-benda yang eksis. Kita memiliki pengenalan dalam sensasi dengan data dari indra-indra luar, dan dalam introspeksi dengan data dari apa yang disebut sebagai indra dalam—pikiran, perasaan, keinginan, dan lain-lain; kita memiliki pengenalan dalam ingatan dengan hal-hal yang telah menjadi data baik dari indra-indra luar maupun indra dalam. Lebih lanjut, adalah mungkin, meski tidak pasti, bahwa kita memiliki pengenalan dengan Diri (*Self*), sebagai sesuatu yang menyadari benda-benda atau memiliki keinginan terhadap benda-benda.

Sebagai tambahan dari pengenalan kita terhadap benda-benda eksisten yang partikular, kita juga memiliki pengenalan dengan apa yang akan kita sebut universal-universal, artinya, ide-ide umum, seperti keputihan, keberagaman, persaudaraan, dan sebagainya. Setiap kalimat lengkap harus mengandung setidaknya satu kata yang mewakili sebuah universal, karena semua kata kerja memiliki makna yang universal. Kita akan kembali membahas universal nanti pada Bab IX; untuk saat ini, hanya perlu untuk berjaga-jaga terhadap anggapan bahwa apa pun yang dapat kita kenal haruslah sesuatu yang partikular dan eksisten. Kesadaran akan universal disebut mengonsepsi (*conceiving*), dan sebuah universal yang kita sadari disebut sebuah konsep (*concept*).

Akan terlihat bahwa di antara objek-objek yang kita kenal tidak termasuk objek-objek fisik (sebagai lawan dari data-indra), tidak juga pikiran orang lain. Hal-hal ini kita ketahui melalui apa yang saya sebut "pengetahuan melalui deskripsi", yang kini harus kita pertimbangkan.

Yang saya maksud dengan "deskripsi" adalah frasa apa pun dalam bentuk "seorang/sebuah anu" atau "si/sang anu itu". Frasa dalam bentuk "seorang/sebuah anu" akan saya sebut sebagai deskripsi "ambigu"; frasa dalam bentuk "si/sang anu itu" (dalam bentuk tunggal) akan saya sebut sebagai deskripsi "definit". Jadi "seorang pria" adalah deskripsi ambigu, dan "pria bertopeng besi itu" adalah deskripsi definit. Ada berbagai masalah terkait deskripsi ambigu, namun saya melewatinya, karena hal itu tidak secara langsung berkaitan dengan masalah yang sedang kita diskusikan, yaitu hakikat pengetahuan kita mengenai objek dalam kasus-kasus di mana kita tahu bahwa ada satu objek yang sesuai dengan sebuah deskripsi definit, meskipun kita tidak memiliki pengenalan dengan objek semacam itu. Ini adalah masalah yang berkaitan secara eksklusif dengan deskripsi definit. Oleh karena itu, selanjutnya, saya akan menyebutnya secara sederhana sebagai "deskripsi" ketika yang saya maksud adalah "deskripsi definit". Jadi sebuah deskripsi akan memaksudkan frasa apa pun dalam bentuk "si/sang anu itu" dalam bentuk tunggal.

Kita akan mengatakan bahwa sebuah objek "diketahui melalui deskripsi" ketika kita tahu bahwa ia adalah "si anu itu", artinya ketika kita tahu bahwa ada satu objek, dan tidak lebih, yang memiliki properti

tertentu; dan umumnya akan disiratkan bahwa kita tidak memiliki pengetahuan tentang objek yang sama melalui pengenalan. Kita tahu bahwa pria bertopeng besi itu pernah eksis, dan banyak proposisi yang diketahui tentangnya; namun kita tidak tahu siapa dia sebenarnya. Kita tahu bahwa kandidat yang memperoleh suara terbanyak akan terpilih, dan dalam kasus ini kita sangat mungkin juga mengenal (dalam satu-satunya pengertian di mana seseorang dapat mengenal orang lain) orang yang, faktanya, adalah kandidat yang akan memperoleh suara terbanyak; namun kita tidak tahu kandidat yang manakah dia itu, artinya kita tidak tahu proposisi apa pun dalam bentuk "A adalah kandidat yang akan memperoleh suara terbanyak" di mana A adalah salah satu kandidat berdasarkan namanya. Kita akan mengatakan bahwa kita memiliki "pengetahuan yang murni deskriptif" tentang si anu itu ketika, meskipun kita tahu bahwa si anu itu eksis, dan meskipun kita mungkin saja mengenal objek yang, faktanya, adalah si anu itu, namun kita tidak tahu proposisi apa pun yang berbentuk "a adalah si anu itu", di mana a adalah sesuatu yang kita kenal.

Ketika kita mengatakan "si anu itu eksis", kita memaksudkan bahwa hanya ada satu objek yang merupakan si anu itu. Proposisi "a adalah si anu itu" memaksudkan bahwa a memiliki properti anu itu, dan tidak ada hal lain yang memilikinya. "Tuan A adalah kandidat Unionis untuk daerah pemilihan ini" memaksudkan "Tuan A adalah seorang kandidat Unionis untuk daerah pemilihan ini, dan tidak ada orang lain yang merupakan kandidat itu". "Kandidat Unionis untuk daerah pemilihan ini eksis" memaksudkan "seseorang adalah kandidat Unionis untuk daerah pemilihan ini, dan tidak ada orang lain yang merupakan kandidat itu". Jadi, ketika kita mengenal sebuah objek yang merupakan si anu itu, kita tahu bahwa si anu itu eksis; namun kita mungkin tahu bahwa si anu itu eksis ketika kita tidak mengenal objek apa pun yang kita ketahui sebagai si anu itu, dan bahkan ketika kita tidak mengenal objek apa pun yang, faktanya, adalah si anu itu.

Kata-kata umum, bahkan nama diri, biasanya sebenarnya adalah deskripsi. Artinya, pikiran dalam benak seseorang yang menggunakan nama diri secara benar umumnya hanya dapat dinyatakan secara eksplisit jika kita mengganti nama diri tersebut dengan sebuah deskripsi. Lebih jauh lagi, deskripsi yang diperlukan untuk menyatakan pikiran tersebut akan bervariasi bagi orang yang berbeda, atau bagi orang yang sama pada waktu yang berbeda. Satu-satunya hal yang konstan (selama nama tersebut digunakan dengan tepat) adalah objek yang dirujuk oleh nama tersebut. Namun selama ini tetap konstan, deskripsi partikular yang dilibatkan biasanya tidak membawa perbedaan pada benar atau salahnya proposisi di mana nama tersebut muncul.

Mari kita ambil beberapa ilustrasi. Misalkan ada suatu pernyataan yang dibuat tentang Bismarck. Dengan mengasumsikan bahwa ada hal seperti pengenalan langsung dengan diri sendiri, Bismarck sendiri mungkin telah menggunakan namanya secara langsung untuk merujuk pada pribadi partikular yang ia kenal. Dalam kasus ini, jika ia membuat sebuah penilaian tentang dirinya sendiri, ia sendiri mungkin menjadi konstituen dari penilaian tersebut. Di sini nama diri memiliki penggunaan langsung yang selalu ingin dimilikinya, yakni secara sederhana berdiri untuk objek tertentu, dan bukan untuk deskripsi tentang objek tersebut. Namun jika seseorang yang mengenal Bismarck membuat penilaian tentangnya, kasusnya berbeda. Apa yang dikenal oleh orang ini adalah data-indra tertentu yang ia hubungkan (secara benar, mari kita asumsikan) dengan tubuh Bismarck. Tubuhnya, sebagai objek fisik, dan terlebih lagi pikirannya, hanya diketahui sebagai tubuh dan pikiran yang terhubung dengan data-indra ini. Artinya, mereka diketahui melalui deskripsi. Tentu saja, merupakan faktor kebetulan karakteristik mana dari penampakan seseorang yang akan muncul dalam pikiran seorang teman ketika ia memikirkannya; jadi deskripsi yang sebenarnya ada dalam pikiran teman tersebut bersifat aksidental. Poin esensialnya adalah bahwa ia tahu bahwa berbagai deskripsi tersebut semuanya merujuk pada entitas yang sama, meskipun ia tidak mengenal entitas yang dimaksud.

Ketika kita, yang tidak mengenal Bismarck, membuat penilaian tentangnya, deskripsi dalam pikiran kita mungkin berupa tumpukan pengetahuan sejarah yang kurang lebih kabur—dalam banyak kasus, jauh lebih banyak daripada yang diperlukan untuk mengidentifikasinya. Namun, demi ilustrasi, mari kita asumsikan bahwa kita memikirkannya sebagai "Kanselir pertama dari Kekaisaran Jerman". Di sini semua katanya bersifat abstrak kecuali "Jerman". Kata "Jerman" sendiri akan memiliki makna yang

berbeda bagi orang yang berbeda. Bagi sebagian orang, itu akan mengingatkan pada perjalanan di Jerman, bagi sebagian lain pada rupa Jerman di peta, dan sebagainya. Namun jika kita ingin memperoleh deskripsi yang kita ketahui dapat diterapkan, kita akan terpaksa, pada titik tertentu, membawa rujukan pada suatu partikular yang kita kenal. Rujukan semacam itu dilibatkan dalam setiap penyebutan masa lalu, masa kini, dan masa depan (sebagai lawan dari tanggal-tanggal yang pasti), atau penyebutan di sini dan di sana, atau tentang apa yang telah diceritakan orang lain kepada kita. Maka tampaknya, dengan satu atau lain cara, sebuah deskripsi yang diketahui dapat diterapkan pada suatu partikular harus melibatkan rujukan pada partikular yang kita kenal, jika pengetahuan kita tentang benda yang dideskripsikan tersebut tidak ingin sekadar menjadi apa yang menyusul secara logis dari deskripsi itu. Misalnya, "manusia yang paling panjang umurnya" adalah deskripsi yang hanya melibatkan universal-universal, yang harus berlaku pada seorang manusia tertentu, namun kita tidak dapat membuat penilaian apa pun mengenai pria ini yang melibatkan pengetahuan tentangnya di luar apa yang diberikan oleh deskripsi tersebut. Namun, jika kita mengatakan, "Kanselir pertama dari Kekaisaran Jerman adalah seorang diplomat yang lihai", kita hanya dapat diyakinkan akan kebenaran penilaian kita berdasarkan sesuatu yang kita kenal—biasanya sebuah kesaksian yang didengar atau dibaca. Terlepas dari informasi yang kita sampaikan kepada orang lain, terlepas dari fakta tentang Bismarck aktual, yang memberikan kepentingan bagi penilaian kita, pikiran yang benar-benar kita miliki mengandung satu atau lebih partikular yang dilibatkan, dan selebihnya seluruhnya terdiri dari konsep-konsep.

Semua nama tempat—London, Inggris, Eropa, Bumi, Tata Surya—secara serupa melibatkan, ketika digunakan, deskripsi yang bermula dari satu atau lebih partikular yang kita kenal. Saya menduga bahwa bahkan Alam Semesta, sebagaimana dipertimbangkan oleh metafisika, melibatkan hubungan semacam itu dengan partikular-partikular. Sebaliknya, dalam logika, di mana kita tidak hanya berurusan dengan apa yang benar-benar eksis, tetapi dengan apa pun yang mungkin atau dapat eksis atau berada, tidak ada rujukan pada partikular aktual yang dilibatkan.

Tampaknya, ketika kita membuat pernyataan tentang sesuatu yang hanya diketahui melalui deskripsi, kita sering bermaksud untuk membuat pernyataan kita, bukan dalam bentuk yang melibatkan deskripsi tersebut, melainkan tentang benda aktual yang dideskripsikan. Artinya, ketika kita mengatakan apa pun tentang Bismarck, kita ingin, jika kita bisa, membuat penilaian yang hanya dapat dibuat oleh Bismarck sendiri, yaitu penilaian yang mana ia sendiri adalah konstituennya. Dalam hal ini kita niscaya gagal, karena Bismarck yang aktual tidak kita kenal. Namun kita tahu bahwa ada sebuah objek B, yang disebut Bismarck, dan bahwa B adalah seorang diplomat yang lihai. Dengan demikian kita dapat mendeskripsikan proposisi yang ingin kita afirmasikan, yakni "B adalah seorang diplomat yang lihai", di mana B adalah objek yang merupakan Bismarck. Jika kita mendeskripsikan Bismarck sebagai "Kanselir pertama dari Kekaisaran Jerman", proposisi yang ingin kita afirmasikan dapat dideskripsikan sebagai "proposisi yang menegaskan, mengenai objek aktual yang merupakan Kanselir pertama dari Kekaisaran Jerman, bahwa objek ini adalah seorang diplomat yang lihai". Apa yang memungkinkan kita untuk berkomunikasi terlepas dari variasi deskripsi yang kita gunakan adalah bahwa kita tahu ada sebuah proposisi benar mengenai Bismarck yang aktual, dan bahwa betapa pun kita memvariasikan deskripsinya (selama deskripsi itu benar) proposisi yang dideskripsikan tetaplah sama. Proposisi ini, yang dideskripsikan dan diketahui benar, adalah apa yang menarik minat kita; namun kita tidak mengenal proposisi itu sendiri, dan tidak mengetahuinya, meskipun kita tahu bahwa ia benar.

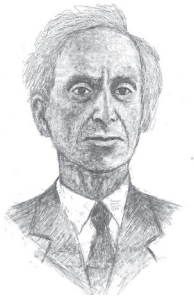
Akan terlihat bahwa terdapat berbagai tahapan dalam keterjauhan dari pengenalan dengan partikular-partikular: ada Bismarck bagi orang yang mengenalnya; Bismarck bagi mereka yang hanya mengetahuinya melalui sejarah; pria bertopeng besi; manusia yang paling panjang umurnya. Tahapan-tahapan ini semakin jauh dari pengenalan dengan partikular; yang pertama sedekat mungkin dengan pengenalan yang dimungkinkan terhadap orang lain; pada yang kedua, kita masih akan dikatakan tahu "siapa Bismarck itu"; pada yang ketiga, kita tidak tahu siapa pria bertopeng besi itu, meskipun kita dapat mengetahui banyak proposisi tentangnya yang tidak dapat disimpulkan secara logis dari fakta bahwa ia mengenakan topeng besi; pada yang keempat, akhirnya, kita tidak tahu apa pun di luar apa yang dapat disimpulkan secara logis dari definisi tentang manusia tersebut. Terdapat hierarki serupa dalam wilayah universal-universal.

Banyak universal, seperti banyak partikular, hanya diketahui oleh kita melalui deskripsi. Namun di sini, seperti dalam kasus partikular, pengetahuan mengenai apa yang diketahui melalui deskripsi pada akhirnya dapat direduksi menjadi pengetahuan mengenai apa yang diketahui melalui pengenalan.

Prinsip asasi dalam analisis proposisi yang mengandung deskripsi adalah ini: Setiap proposisi yang dapat kita pahami haruslah seluruhnya terdiri dari konstituen-konstituen yang dengannya kita memiliki pengenalan.

Kita tidak akan pada tahap ini mencoba menjawab semua keberatan yang mungkin diajukan terhadap prinsip asasi ini. Untuk saat ini, kita hanya akan menunjukkan bahwa, dengan satu atau lain cara, haruslah dimungkinkan untuk menjawab keberatan-keberatan tersebut, karena hampir tidak terbayangkan bahwa kita dapat membuat sebuah penilaian atau memikirkan sebuah pengandaian tanpa mengetahui tentang apa penilaian atau pengandaian tersebut. Kita harus melekatkan suatu makna pada kata-kata yang kita gunakan, jika kita ingin berbicara secara bermakna dan tidak mengeluarkan suara belaka; dan makna yang kita lekatkan pada kata-kata kita haruslah sesuatu yang dengannya kita memiliki pengenalan. Jadi ketika, misalnya, kita membuat pernyataan tentang Julius Caesar, jelaslah bahwa Julius Caesar sendiri tidak hadir di depan pikiran kita, karena kita tidak mengenalnya. Kita memiliki dalam pikiran beberapa deskripsi tentang Julius Caesar: "pria yang dibunuh pada Ides Maret", "pendiri Kekaisaran Romawi", atau, barangkali, sekadar "pria yang namanya Julius Caesar". (Dalam deskripsi terakhir ini, Julius Caesar adalah sebuah bunyi atau bentuk yang kita kenal). Jadi pernyataan kita tidak memaksudkan persis seperti apa yang tampaknya ia maksudkan, melainkan memaksudkan sesuatu yang melibatkan, alih-alih Julius Caesar, beberapa deskripsi tentangnya yang seluruhnya terdiri dari partikular-partikular dan universal-universal yang dengannya kita memiliki pengenalan.

Kepentingan utama dari pengetahuan melalui deskripsi adalah bahwa hal itu memungkinkan kita untuk melampaui batas-batas pengalaman privat kita. Terlepas dari fakta bahwa kita hanya dapat mengetahui kebenaran-kebenaran yang seluruhnya terdiri dari istilah-istilah yang telah kita alami dalam pengenalan, kita tetap dapat memiliki pengetahuan melalui deskripsi tentang hal-hal yang belum pernah kita alami. Mengingat rentang pengalaman langsung kita yang sangat sempit, hasil ini sangatlah vital, dan sampai hal ini dipahami, banyak dari pengetahuan kita akan tetap misterius dan oleh karenanya meragukan.



BAB VI
TENTANG INDUKSI

Dalam hampir seluruh diskusi kita sebelumnya, kita telah berkutat pada upaya untuk memperjelas data kita dalam hal pengetahuan tentang eksistensi. Benda-benda apa saja yang ada di alam semesta yang eksistensinya kita ketahui karena kita mengenal (*acquainted*) benda-benda tersebut? Sejauh ini, jawaban kita adalah bahwa kita mengenal data-indra kita, dan, kemungkinan besar, diri kita sendiri. Hal-hal ini kita ketahui eksistensinya. Dan data-indra masa lalu yang diingat diketahui telah eksis di masa lalu. Pengetahuan ini menyediakan data kita.

Namun, jika kita ingin dapat menarik inferensi dari data tersebut—jika kita ingin mengetahui eksistensi materi, eksistensi orang lain, eksistensi masa lalu sebelum ingatan individual kita dimulai, atau eksistensi masa depan—kita harus mengetahui prinsip-prinsip umum dari jenis tertentu yang melaluinya inferensi semacam itu dapat ditarik. Haruslah diketahui oleh kita bahwa eksistensi dari suatu jenis benda tertentu, A, adalah tanda dari eksistensi jenis benda lain, B, baik pada waktu yang sama dengan A atau pada waktu yang lebih awal atau lebih lambat, sebagaimana, misalnya, guntur adalah tanda dari eksistensi kilat yang lebih awal. Jika hal ini tidak kita ketahui, kita tidak akan pernah bisa memperluas pengetahuan kita melampaui ranah pengalaman privat kita; dan ranah ini, sebagaimana telah kita lihat, sangatlah terbatas. Pertanyaan yang sekarang harus kita pertimbangkan adalah apakah perluasan semacam itu dimungkinkan, dan jika demikian, bagaimana hal itu dilakukan.

Mari kita ambil sebagai ilustrasi sebuah hal yang bagi kita semua, faktanya, tidak menimbulkan keraguan sedikit pun. Kita semua yakin bahwa matahari akan terbit besok. Mengapa? Apakah keyakinan ini semata-mata merupakan hasil buta dari pengalaman masa lalu, atau dapatkah ia dijustifikasi sebagai keyakinan yang bernalar? Tidaklah mudah untuk menemukan kriteria guna menilai apakah keyakinan jenis ini bernalar atau tidak, tetapi setidaknya kita dapat memastikan jenis keyakinan umum apa yang akan memadai, jika benar, untuk menjustifikasi penilaian bahwa matahari akan terbit besok, dan banyak penilaian serupa lainnya yang menjadi dasar tindakan-tindakan kita.

Adalah jelas bahwa jika kita ditanya mengapa kita percaya bahwa matahari akan terbit besok, kita secara alami akan menjawab "Karena ia selalu terbit setiap hari". Kita memiliki keyakinan teguh bahwa ia akan terbit di masa depan, karena ia telah terbit di masa lalu. Jika kita ditantang mengenai mengapa kita percaya bahwa ia akan terus terbit sebagaimana sebelumnya, kita mungkin merujuk pada hukum-hukum gerak: bumi, akan kita katakan, adalah benda yang berotasi secara bebas, dan benda-benda semacam itu tidak berhenti berotasi kecuali ada sesuatu yang mengganggu dari luar, dan tidak ada sesuatu pun di luar sana yang akan mengganggu bumi antara sekarang dan besok. Tentu saja dapat diragukan apakah kita benar-benar yakin bahwa tidak ada sesuatu pun di luar sana yang akan mengganggu, tetapi ini bukanlah keraguan yang menarik. Keraguan yang menarik adalah mengenai apakah hukum-hukum gerak akan tetap beroperasi sampai besok. Jika keraguan ini dimunculkan, kita mendapati diri kita berada dalam posisi yang sama seperti ketika keraguan tentang terbitnya matahari pertama kali dimunculkan.

Satu-satunya alasan untuk memercayai bahwa hukum-hukum gerak akan tetap beroperasi adalah bahwa mereka telah beroperasi selama ini, sejauh pengetahuan kita tentang masa lalu memungkinkan kita untuk menilainya. Memang benar bahwa kita memiliki tumpukan bukti yang lebih besar dari masa lalu yang mendukung hukum-hukum gerak daripada yang kita miliki untuk mendukung terbitnya matahari, karena terbitnya matahari hanyalah satu kasus partikular dari pemenuhan hukum-hukum gerak, dan

terdapat banyak sekali kasus partikular lainnya. Namun pertanyaan sebenarnya adalah: Apakah sejumlah besar kasus di mana suatu hukum dipenuhi di masa lalu memberikan bukti bahwa ia akan dipenuhi di masa depan? Jika tidak, maka menjadi jelas bahwa kita tidak memiliki dasar apa pun untuk mengharapkan matahari terbit besok, atau mengharapkan roti yang akan kita makan pada waktu makan berikutnya tidak meracuni kita, atau untuk ekspektasi-ekspektasi lain yang nyaris tidak disadari yang mengendalikan kehidupan sehari-hari kita. Perlu diperhatikan bahwa semua ekspektasi semacam itu hanyalah bersifat probabel; jadi kita tidak perlu mencari bukti bahwa mereka niscaya akan dipenuhi, melainkan hanya mencari alasan yang mendukung pandangan bahwa mereka cenderung akan dipenuhi.

Sekarang dalam menangani pertanyaan ini kita harus, sebagai permulaan, membuat sebuah pembedaan penting, yang tanpa itu kita akan segera terjebak dalam kebingungan yang tak berujung. Pengalaman telah menunjukkan kepada kita bahwa, selama ini, pengulangan yang sering dari suatu suksesi atau koeksistensi yang seragam telah menjadi penyebab bagi kita untuk mengharapkan suksesi atau koeksistensi yang sama pada kesempatan berikutnya. Makanan yang memiliki penampakan tertentu umumnya memiliki rasa tertentu, dan merupakan kejutan besar bagi ekspektasi kita ketika penampakan yang familier ditemukan terasosiasi dengan rasa yang tidak biasa. Benda-benda yang kita lihat menjadi terasosiasi, karena kebiasaan, dengan sensasi taktil tertentu yang kita harapkan jika kita menyentuhnya; salah satu kengerian dari hantu (dalam banyak cerita hantu) adalah bahwa ia gagal memberi kita sensasi sentuhan apa pun. Orang-orang yang tidak terdidik yang pergi ke luar negeri untuk pertama kalinya merasa begitu terkejut hingga tidak percaya ketika mendapati bahasa ibu mereka tidak dipahami.

Dan jenis asosiasi ini tidak terbatas pada manusia; pada hewan pun ia sangat kuat. Seekor kuda yang sering dikendarai menyusuri jalan tertentu akan melawan upaya untuk mengendarainya ke arah yang berbeda. Hewan domestik mengharapkan makanan ketika mereka melihat orang yang biasanya memberi mereka makan. Kita tahu bahwa semua ekspektasi keseragaman yang agak kasar ini rentan menyesatkan. Orang yang telah memberi makan ayam setiap hari sepanjang hidupnya akhirnya justru memutar leher ayam tersebut, menunjukkan bahwa pandangan yang lebih canggih mengenai keseragaman alam akan berguna bagi ayam tersebut.

Namun terlepas dari sifat menyesatkan dari ekspektasi-ekspektasi semacam itu, mereka bagaimanapun tetap ada. Fakta belaka bahwa sesuatu telah terjadi sejumlah sekian kali menyebabkan hewan dan manusia mengharapkan bahwa hal itu akan terjadi lagi. Jadi insting kita niscaya menyebabkan kita percaya bahwa matahari akan terbit besok, tetapi kita mungkin berada dalam posisi yang tidak lebih baik daripada ayam yang secara tidak terduga lehernya diputar. Oleh karena itu, kita harus membedakan fakta bahwa keseragaman masa lalu menyebabkan ekspektasi mengenai masa depan, dari pertanyaan apakah ada dasar yang bernalar untuk memberikan bobot pada ekspektasi semacam itu setelah pertanyaan tentang validitas mereka dimunculkan.

Masalah yang harus kita diskusikan adalah apakah ada alasan untuk memercayai apa yang disebut sebagai "keseragaman alam". Keyakinan pada keseragaman alam adalah keyakinan bahwa segala sesuatu yang telah terjadi atau akan terjadi merupakan instansi dari suatu hukum umum yang tidak mengenal pengecualian. Ekspektasi-ekspektasi kasar yang telah kita pertimbangkan semuanya tunduk pada pengecualian, dan oleh karena itu rentan mengecewakan mereka yang memilikinya. Namun sains biasanya mengasumsikan, setidaknya sebagai hipotesis kerja, bahwa aturan-aturan umum yang memiliki pengecualian dapat digantikan oleh aturan-aturan umum yang tidak memiliki pengecualian. "Benda yang tidak ditopang di udara akan jatuh" adalah aturan umum yang mana balon dan pesawat terbang adalah pengecualiannya. Namun hukum-hukum gerak dan hukum gravitasi, yang menjelaskan fakta bahwa sebagian besar benda jatuh, juga menjelaskan fakta bahwa balon dan pesawat terbang dapat naik; jadi hukum-hukum gerak dan hukum gravitasi tidak tunduk pada pengecualian-pengecualian tersebut.

Keyakinan bahwa matahari akan terbit besok dapat terbukti salah jika bumi tiba-tiba bersentuhan dengan sebuah benda besar yang menghancurkan rotasinya; tetapi hukum-hukum gerak dan hukum gravitasi tidak akan dilanggar oleh peristiwa semacam itu. Tugas sains adalah menemukan keseragaman, seperti hukum-hukum gerak dan hukum gravitasi, yang mana, sejauh pengalaman kita menjangkau, tidak memiliki pengecualian. Dalam pencarian ini sains telah luar biasa berhasil, dan dapat diakui bahwa

keseragaman semacam itu telah berlaku selama ini. Ini membawa kita kembali ke pertanyaan: Apakah kita memiliki alasan, dengan asumsi bahwa mereka selalu berlaku di masa lalu, untuk menganggap bahwa mereka akan berlaku di masa depan?

Telah diajukan argumen bahwa kita memiliki alasan untuk mengetahui bahwa masa depan akan menyerupai masa lalu, karena apa yang tadinya masa depan telah terus-menerus menjadi masa lalu, dan selalu ditemukan menyerupai masa lalu, sehingga kita sebenarnya memiliki pengalaman tentang masa depan, yakni tentang waktu-waktu yang sebelumnya merupakan masa depan, yang dapat kita sebut sebagai masa depan yang telah lalu (*past futures*). Namun argumen semacam itu sebenarnya mengasumsikan apa yang hendak dibuktikan (*begs the question*). Kita memiliki pengalaman tentang masa depan yang telah lalu, tetapi tidak tentang masa depan dari masa depan (*future futures*), dan pertanyaannya adalah: Akankah masa depan dari masa depan menyerupai masa depan yang telah lalu? Pertanyaan ini tidak dapat dijawab dengan argumen yang berangkat dari masa depan yang telah lalu semata. Oleh karena itu, kita masih harus mencari suatu prinsip yang memungkinkan kita mengetahui bahwa masa depan akan mengikuti hukum-hukum yang sama dengan masa lalu.

Rujukan ke masa depan dalam pertanyaan ini tidaklah esensial. Pertanyaan yang sama muncul ketika kita menerapkan hukum-hukum yang bekerja dalam pengalaman kita pada hal-hal masa lalu yang mana kita tidak memiliki pengalaman tentangnya—seperti, misalnya, dalam geologi, atau dalam teori-teori mengenai asal-usul Tata Surya. Pertanyaan yang sebenarnya harus kita ajukan adalah: "Ketika dua hal ditemukan sering terasosiasi, dan tidak ada instansi yang diketahui di mana yang satu terjadi tanpa yang lain, apakah terjadinya salah satu dari keduanya, dalam sebuah kasus baru, memberikan dasar yang baik untuk mengharapkan yang lainnya?" Pada jawaban kita terhadap pertanyaan inilah bergantung validitas seluruh ekspektasi kita mengenai masa depan, seluruh hasil yang diperoleh melalui induksi, dan faktanya praktis seluruh keyakinan yang menjadi dasar kehidupan sehari-hari kita.

Harus diakui, sebagai permulaan, bahwa fakta bahwa dua hal telah ditemukan sering bersama-sama dan tidak pernah terpisah tidaklah, dengan sendirinya, mencukupi untuk membuktikan secara demonstratif bahwa mereka akan ditemukan bersama-sama dalam kasus berikutnya yang kita periksa. Hal paling banyak yang dapat kita harapkan adalah bahwa semakin sering hal-hal tersebut ditemukan bersama-sama, semakin probabel pulalah bahwa mereka akan ditemukan bersama-sama di lain waktu, dan bahwa, jika mereka telah ditemukan bersama-sama cukup sering, probabilitas tersebut akan mencapai derajat yang nyaris merupakan kepastian. Ia tidak pernah bisa benar-benar mencapai kepastian, karena kita tahu bahwa terlepas dari pengulangan yang sering, terkadang terjadi kegagalan di akhir, seperti dalam kasus ayam yang lehernya diputar. Jadi, probabilitas adalah segala yang seharusnya kita cari.

Mungkin dapat didesakkan, sebagai penentang pandangan yang kita dukung, bahwa kita mengetahui semua fenomena alam tunduk pada kekuasaan hukum, dan bahwa terkadang, berdasarkan observasi, kita dapat melihat bahwa hanya ada satu hukum yang mungkin sesuai dengan fakta-fakta yang ada. Terhadap pandangan ini ada dua jawaban. Pertama adalah bahwa, bahkan jika suatu hukum yang tidak memiliki pengecualian berlaku pada kasus kita, kita tidak akan pernah bisa, dalam praktiknya, yakin bahwa kita telah menemukan hukum tersebut dan bukan hukum lain yang memiliki pengecualian. Kedua adalah bahwa kekuasaan hukum itu sendiri tampaknya hanya bersifat probabel, dan bahwa keyakinan kita bahwa hal itu akan berlaku di masa depan, atau dalam kasus-kasus yang belum diperiksa di masa lalu, itu sendiri didasarkan pada prinsip yang sedang kita periksa.

Prinsip yang sedang kita periksa ini dapat disebut sebagai prinsip induksi, dan dua bagian darinya dapat dinyatakan sebagai berikut:

(a) Ketika suatu benda dari jenis tertentu A ditemukan terasosiasi dengan benda dari jenis lain tertentu B, dan tidak pernah ditemukan terdisosiasi dari benda jenis B, maka semakin besar jumlah kasus di mana A dan B telah terasosiasi, semakin besar pulalah probabilitas bahwa mereka akan terasosiasi dalam sebuah kasus baru di mana salah satu dari mereka diketahui hadir;

(b) Di bawah keadaan yang sama, jumlah kasus asosiasi yang mencukupi akan membuat probabilitas dari asosiasi baru tersebut hampir merupakan kepastian, dan akan membuatnya mendekati kepastian tanpa batas.

Sebagaimana baru saja dinyatakan, prinsip ini hanya berlaku untuk verifikasi ekspektasi kita dalam satu instansi baru saja. Namun kita juga ingin tahu bahwa terdapat probabilitas yang mendukung hukum umum bahwa benda-benda jenis A selalu terasosiasi dengan benda-benda jenis B, asalkan jumlah kasus asosiasi yang diketahui mencukupi, dan tidak ada kasus kegagalan asosiasi yang diketahui. Probabilitas dari hukum umum jelas lebih kecil daripada probabilitas dari kasus partikular, karena jika hukum umum itu benar, maka kasus partikular niscaya juga benar, sedangkan kasus partikular dapat saja benar tanpa hukum umum itu benar. Meskipun demikian, probabilitas dari hukum umum meningkat seiring pengulangan, sebagaimana halnya probabilitas kasus partikular. Oleh karena itu, kita dapat mengulang dua bagian dari prinsip kita berkenaan dengan hukum umum, sebagai berikut:

(a) Semakin besar jumlah kasus di mana benda jenis A ditemukan terasosiasi dengan benda jenis B, semakin probabel pulalah (jika tidak ada kasus kegagalan asosiasi yang diketahui) bahwa A selalu terasosiasi dengan B;

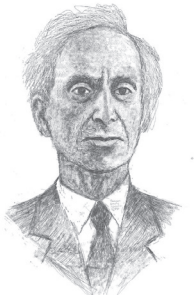
(b) Di bawah keadaan yang sama, jumlah kasus asosiasi A dengan B yang mencukupi akan membuatnya hampir pasti bahwa A selalu terasosiasi dengan B, dan akan membuat hukum umum ini mendekati kepastian tanpa batas.

Perlu dicatat bahwa probabilitas selalu relatif terhadap data tertentu. Dalam kasus kita, datanya hanyalah kasus-kasus koeksistensi A dan B yang diketahui. Mungkin ada data lain, yang jika diperhitungkan, akan sangat mengubah probabilitas tersebut. Misalnya, seseorang yang telah melihat banyak sekali angsa putih mungkin berargumen, melalui prinsip kita, bahwa berdasarkan data tersebut adalah probabel bahwa semua angsa berwarna putih, dan ini bisa jadi merupakan argumen yang sepenuhnya kuat. Argumen tersebut tidak disangkal oleh fakta bahwa beberapa angsa berwarna hitam, karena sesuatu sangat mungkin terjadi terlepas dari fakta bahwa beberapa data membuatnya tidak probabel. Dalam kasus angsa-angsa tersebut, seseorang mungkin tahu bahwa warna adalah karakteristik yang sangat variabel pada banyak spesies hewan, dan bahwa, oleh karena itu, suatu induksi mengenai warna sangat rentan terhadap kesalahan. Namun pengetahuan ini akan menjadi data baru, yang sama sekali tidak membuktikan bahwa probabilitas yang relatif terhadap data kita sebelumnya telah diestimasi secara salah. Oleh karena itu, fakta bahwa benda-benda sering kali gagal memenuhi ekspektasi kita bukanlah bukti bahwa ekspektasi kita tidak akan probabel untuk dipenuhi dalam suatu kasus tertentu atau suatu kelas kasus tertentu. Jadi, prinsip induktif kita bagaimanapun tidak dapat disanggah dengan merujuk pada pengalaman.

Namun, prinsip induktif juga sama-sama tidak mampu dibuktikan dengan merujuk pada pengalaman. Pengalaman secara terbayangkan mungkin mengonfirmasi prinsip induktif sejauh menyangkut kasus-kasus yang telah diperiksa; namun sejauh menyangkut kasus-kasus yang belum diperiksa, hanya prinsip induktiflah yang dapat menjustifikasi inferensi apa pun dari apa yang telah diperiksa ke apa yang belum diperiksa. Semua argumen yang, atas dasar pengalaman, berargumen mengenai masa depan atau bagian-bagian yang belum dialami dari masa lalu atau masa kini, mengasumsikan prinsip induktif; oleh karena itu kita tidak pernah bisa menggunakan pengalaman untuk membuktikan prinsip induktif tanpa mengasumsikan apa yang hendak dibuktikan (*begging the question*). Jadi kita harus menerima prinsip induktif atas dasar bukti intrinsiknya, atau melepaskan seluruh justifikasi atas ekspektasi kita tentang masa depan. Jika prinsip ini tidak kuat, kita tidak memiliki alasan untuk mengharapkan matahari terbit besok, mengharapkan roti lebih bergizi daripada batu, atau mengharapkan bahwa jika kita menjatuhkan diri dari atap kita akan jatuh. Ketika kita melihat apa yang tampak seperti sahabat kita mendekati kita, kita tidak akan memiliki alasan untuk menganggap bahwa tubuhnya tidak dihuni oleh pikiran musuh terburuk kita atau pikiran orang asing sama sekali. Seluruh perilaku kita didasarkan pada asosiasi-asosiasi yang telah bekerja di masa lalu, dan yang oleh karena itu kita anggap cenderung bekerja di masa depan; dan kecenderungan ini bergantung validitasnya pada prinsip induktif.

Prinsip-prinsip umum sains, seperti keyakinan pada kekuasaan hukum, dan keyakinan bahwa setiap peristiwa harus memiliki penyebab, sepenuhnya bergantung pada prinsip induktif sebagaimana keyakinan-keyakinan dalam kehidupan sehari-hari. Semua prinsip umum semacam itu diyakini karena umat manusia telah menemukan instansi kebenaran mereka yang tak terhitung banyaknya dan tidak ada instansi kepalsuan mereka. Namun hal ini tidak memberikan bukti bagi kebenaran mereka di masa depan, kecuali jika prinsip induktif diasumsikan.

Jadi semua pengetahuan yang, atas dasar pengalaman, memberi tahu kita sesuatu tentang apa yang tidak dialami, didasarkan pada sebuah keyakinan yang tidak dapat dikonfirmasi maupun dibantah oleh pengalaman, namun yang, setidaknya dalam aplikasi-aplikasi konkretnya, tampak berakar begitu kuat dalam diri kita sebagaimana banyak fakta pengalaman lainnya. Eksistensi dan justifikasi dari keyakinan semacam itu—karena prinsip induktif, sebagaimana akan kita lihat, bukanlah satu-satunya contoh—memunculkan beberapa masalah filsafat yang paling sulit dan paling banyak diperdebatkan. Kita akan, dalam bab berikutnya, mempertimbangkan secara singkat apa yang dapat dikatakan untuk menjelaskan pengetahuan semacam itu, serta apa ruang lingkupnya dan derajat kepastiannya.



BAB VII
TENTANG PENGETAHUAN KITA MENGENAI PRINSIP-PRINSIP UMUM

Kita telah melihat dalam bab sebelumnya bahwa prinsip induksi, meskipun diperlukan bagi validitas semua argumen yang didasarkan pada pengalaman, ia sendiri tidak mampu dibuktikan melalui pengalaman, namun diyakini tanpa ragu oleh setiap orang, setidaknya dalam semua aplikasi konkretnya. Dalam karakteristik ini, prinsip induksi tidaklah berdiri sendiri. Terdapat sejumlah prinsip lain yang tidak dapat dibuktikan atau dibantah oleh pengalaman, namun digunakan dalam argumen-argumen yang bermula dari apa yang dialami.

Beberapa dari prinsip-prinsip ini bahkan memiliki bukti yang lebih besar daripada prinsip induksi, dan pengetahuan tentangnya memiliki derajat kepastian yang sama dengan pengetahuan tentang eksistensi data-indra. Prinsip-prinsip tersebut mengonstitusi sarana untuk menarik inferensi dari apa yang diberikan dalam sensasi; dan jika apa yang kita inferensikan itu ingin bernilai benar, maka niscaya prinsip-prinsip inferensi kita haruslah benar sebagaimana halnya data kita harus benar. Prinsip-prinsip inferensi cenderung terabaikan karena sifatnya yang sangat jelas—asumsi yang dilibatkan disetujui tanpa kita menyadari bahwa itu adalah sebuah asumsi. Namun sangatlah penting untuk menyadari penggunaan prinsip-prinsip inferensi jika kita ingin memperoleh teori pengetahuan yang tepat; karena pengetahuan kita tentangnya memunculkan pertanyaan-pertanyaan yang menarik dan sulit.

Dalam seluruh pengetahuan kita tentang prinsip-prinsip umum, apa yang sebenarnya terjadi adalah bahwa pertama-tama kita menyadari beberapa aplikasi partikular dari prinsip tersebut, dan kemudian kita menyadari bahwa partikularitas tersebut tidaklah relevan, dan bahwa terdapat suatu generalitas yang dapat diafirmasikan secara sama benarnya. Hal ini tentu saja familier dalam hal-hal seperti pengajaran aritmetika: "dua tambah dua adalah empat" pertama kali dipelajari dalam kasus pasangan dua benda yang partikular, lalu dalam kasus partikular lainnya, dan seterusnya, sampai akhirnya dimungkinkan untuk melihat bahwa hal itu benar untuk pasangan dua benda apa pun. Hal yang sama terjadi dengan prinsip-prinsip logis. Misalkan dua orang sedang mendiskusikan tanggal berapa hari ini. Salah satu dari mereka berkata, "Setidaknya Anda akan mengakui bahwa jika kemarin tanggal 15, maka hari ini pastilah tanggal 16." "Ya," kata yang lain, "saya akui itu." "Dan Anda tahu," lanjut yang pertama, "bahwa kemarin adalah tanggal 15, karena Anda makan malam dengan Jones, dan buku harian Anda akan memberi tahu bahwa itu terjadi pada tanggal 15." "Ya," kata yang kedua; "oleh karena itu hari ini adalah tanggal 16."

Sekarang argumen semacam itu tidaklah sulit untuk diikuti; dan jika dikabulkan bahwa premis-premisnya benar secara faktual, tidak ada orang yang akan menyangkal bahwa kesimpulannya pun niscaya benar. Namun kebenarannya bergantung pada suatu instansi dari prinsip logis umum. Prinsip logis tersebut adalah sebagai berikut: "Misalkan diketahui bahwa jika ini benar, maka itu benar. Misalkan juga diketahui bahwa ini benar, maka menyusul bahwa itu pun benar." Ketika terjadi hal di mana jika ini benar, maka itu benar, kita akan mengatakan bahwa ini "mengimplikasikan" itu, dan bahwa itu "menyusul dari" ini. Jadi prinsip kita menyatakan bahwa jika ini mengimplikasikan itu, dan ini benar, maka itu pun benar. Dengan kata lain, "apa pun yang diimplikasikan oleh sebuah proposisi benar adalah benar", atau "apa pun yang menyusul dari sebuah proposisi benar adalah benar".

Prinsip ini sebenarnya terlibat—setidaknya, instansi-instansi konkret darinya terlibat—dalam

semua demonstrasi. Kapan pun satu hal yang kita yakini digunakan untuk membuktikan hal lain, yang konsekuensinya kita yakini, prinsip ini menjadi relevan. Jika ada orang bertanya: "Mengapa saya harus menerima hasil dari argumen-argumen valid yang didasarkan pada premis-premis benar?" kita hanya dapat menjawab dengan merujuk pada prinsip kita. Faktanya, kebenaran prinsip ini mustahil untuk diragukan, dan kejelasannya begitu besar sehingga pada pandangan pertama ia tampak hampir trivial. Namun, prinsip-prinsip semacam itu tidaklah trivial bagi sang filsuf, karena mereka menunjukkan bahwa kita mungkin memiliki pengetahuan yang tidak dapat diragukan yang sama sekali tidak diturunkan dari objek-objek indra.

Prinsip di atas hanyalah satu dari sejumlah prinsip logis yang swanyata (*self-evident*). Setidaknya beberapa dari prinsip-prinsip ini harus dikabulkan sebelum argumen atau pembuktian apa pun menjadi mungkin. Ketika beberapa di antaranya telah dikabulkan, prinsip yang lain dapat dibuktikan, meskipun prinsip-prinsip lain ini, selama mereka sederhana, sama jelasnya dengan prinsip-prinsip yang telah diasumsikan. Tanpa alasan yang benar-benar kuat, tiga dari prinsip ini telah dipilih oleh tradisi dengan nama "Hukum-Hukum Pemikiran" (*Laws of Thought*).

Hukum-hukum tersebut adalah sebagai berikut:
(1) Hukum identitas: "Apa pun yang ada, adalah ada."
(2) Hukum kontradiksi: "Tidak ada sesuatu pun yang dapat ada sekaligus tidak ada."
(3) Hukum tiada jalan tengah (*excluded middle*): "Segala sesuatu haruslah ada atau tidak ada."

Ketiga hukum ini adalah contoh dari prinsip-prinsip logis yang swanyata, namun sebenarnya tidak lebih fundamental atau lebih swanyata daripada berbagai prinsip serupa lainnya: misalnya, prinsip yang baru saja kita pertimbangkan, yang menyatakan bahwa apa yang menyusul dari premis yang benar adalah benar. Nama "hukum pemikiran" juga menyesatkan, karena yang penting bukanlah fakta bahwa kita berpikir sesuai dengan hukum-hukum ini, melainkan fakta bahwa benda-benda berperilaku sesuai dengannya; dengan kata lain, fakta bahwa ketika kita berpikir sesuai dengan hukum-hukum ini, kita berpikir secara benar. Namun ini adalah pertanyaan besar yang harus kita bahas kembali pada tahap selanjutnya.

Sebagai tambahan bagi prinsip-prinsip logis yang memungkinkan kita membuktikan dari sebuah premis yang diberikan bahwa sesuatu itu benar secara pasti, terdapat prinsip-prinsip logis lain yang memungkinkan kita membuktikan, dari sebuah premis yang diberikan, bahwa terdapat probabilitas yang lebih besar atau lebih kecil bahwa sesuatu itu benar. Contoh dari prinsip-prinsip semacam itu—barangkali contoh yang paling penting—adalah prinsip induktif, yang telah kita pertimbangkan dalam bab sebelumnya.

Salah satu kontroversi historis besar dalam filsafat adalah kontroversi antara dua aliran yang masing-masing disebut sebagai "empiris" dan "rasionalis". Kaum empiris—yang paling baik direpresentasikan oleh para filsuf Inggris, Locke, Berkeley, dan Hume—mempertahankan bahwa seluruh pengetahuan kita berasal dari pengalaman; kaum rasionalis—yang direpresentasikan oleh para filsuf Kontinental abad ketujuh belas, terutama Descartes dan Leibniz—mempertahankan bahwa, sebagai tambahan dari apa yang kita ketahui melalui pengalaman, terdapat "ide-ide bawaan" (*innate ideas*) dan "prinsip-prinsip bawaan" tertentu, yang kita ketahui secara independen dari pengalaman. Sekarang telah dimungkinkan untuk memutuskan dengan penuh keyakinan mengenai kebenaran atau kesalahan dari aliran-aliran yang bertentangan ini. Harus diakui, karena alasan-alasan yang telah dikemukakan, bahwa prinsip-prinsip logis diketahui oleh kita, dan tidak dapat dibuktikan sendiri oleh pengalaman, karena semua pembuktian mensyaratkan prinsip-prinsip tersebut. Dalam hal ini, yang merupakan poin terpenting dari kontroversi tersebut, kaum rasionalis berada di pihak yang benar.

Di sisi lain, bahkan bagian dari pengetahuan kita yang secara logis independen dari pengalaman (dalam arti bahwa pengalaman tidak dapat membuktikannya) tetaplah dipancing keluar (*elicited*) dan disebabkan oleh pengalaman. Melalui peristiwa-peristiwa pengalaman partikularlah kita menyadari hukum-hukum umum yang dicontohkan oleh keterhubungan mereka. Tentu akan sangat *absurd* untuk mengasumsikan bahwa ada prinsip-prinsip bawaan dalam arti bahwa bayi-bayi lahir dengan pengetahuan tentang segala sesuatu yang diketahui manusia dewasa yang tidak dapat dideduksikan dari apa yang dialami. Atas

alasan ini, kata "bawaan" tidak akan digunakan lagi sekarang untuk mendeskripsikan pengetahuan kita tentang prinsip-prinsip logis. Frasa "*a priori*" lebih tidak keberatan, dan lebih lazim digunakan oleh para penulis modern. Jadi, sembari mengakui bahwa seluruh pengetahuan dipancing keluar dan disebabkan oleh pengalaman, kita bagaimanapun akan berpegang bahwa beberapa pengetahuan bersifat *a priori*, dalam arti bahwa pengalaman yang membuat kita memikirkannya tidaklah mencukupi untuk membuktikannya, melainkan sekadar mengarahkan perhatian kita sedemikian rupa sehingga kita melihat kebenarannya tanpa memerlukan pembuktian apa pun dari pengalaman.

Terdapat poin lain yang sangat penting, di mana kaum empiris berada di pihak yang benar melawan kaum rasionalis. Tidak ada sesuatu pun yang dapat diketahui eksis kecuali dengan bantuan pengalaman. Artinya, jika kita ingin membuktikan bahwa sesuatu yang tidak kita alami secara langsung itu eksis, kita harus memiliki di antara premis-premis kita eksistensi dari satu atau lebih benda yang kita alami secara langsung. Keyakinan kita bahwa Kaisar Tiongkok itu eksis, misalnya, bersandar pada kesaksian, dan kesaksian, dalam analisis terakhir, terdiri dari data-indra yang dilihat atau didengar dalam membaca atau saat diajak bicara. Kaum rasionalis percaya bahwa, dari pertimbangan umum mengenai apa yang niscaya adanya, mereka dapat mendeduksikan eksistensi dari ini atau itu di dunia aktual. Dalam keyakinan ini mereka tampaknya telah keliru. Seluruh pengetahuan yang dapat kita peroleh secara *a priori* mengenai eksistensi tampaknya bersifat hipotetis: ia memberi tahu kita bahwa jika satu hal eksis, maka hal lain niscaya eksis, atau, secara lebih umum, bahwa jika satu proposisi benar, maka proposisi lain niscaya benar. Hal ini dicontohkan oleh prinsip-prinsip yang telah kita tangani, seperti "jika ini benar, dan ini mengimplikasikan itu, maka itu benar", atau "jika ini dan itu telah berulang kali ditemukan terhubung, mereka mungkin akan terhubung dalam instansi berikutnya di mana salah satu darinya ditemukan". Jadi cakupan dan kekuatan prinsip-prinsip *a priori* sangatlah terbatas. Seluruh pengetahuan bahwa sesuatu itu eksis haruslah sebagian bergantung pada pengalaman. Ketika sesuatu diketahui secara langsung, eksistensinya diketahui melalui pengalaman semata; ketika sesuatu dibuktikan eksis, tanpa diketahui secara langsung, maka pengalaman maupun prinsip-prinsip *a priori* niscaya diperlukan dalam pembuktian tersebut. Pengetahuan disebut empiris ketika ia bersandar sepenuhnya atau sebagian pada pengalaman. Jadi seluruh pengetahuan yang menegaskan eksistensi bersifat empiris, dan satu-satunya pengetahuan *a priori* mengenai eksistensi bersifat hipotetis, yang memberikan keterhubungan di antara benda-benda yang eksis atau mungkin eksis, namun tidak memberikan eksistensi aktual.

Pengetahuan *a priori* tidaklah semuanya dari jenis logis seperti yang telah kita pertimbangkan selama ini. Barangkali contoh terpenting dari pengetahuan *a priori* non-logis adalah pengetahuan mengenai nilai etis. Saya tidak sedang berbicara tentang penilaian mengenai apa yang berguna atau mengenai apa yang luhur, karena penilaian semacam itu memang memerlukan premis-premis empiris; saya sedang berbicara tentang penilaian mengenai keinginan intrinsik (*intrinsic desirability*) dari benda-benda. Jika sesuatu itu berguna, ia niscaya berguna karena ia menjamin suatu tujuan; tujuan tersebut, jika kita telah menelusuri cukup jauh, haruslah bernilai demi dirinya sendiri, dan bukan sekadar karena ia berguna bagi tujuan selanjutnya. Jadi seluruh penilaian mengenai apa yang berguna bergantung pada penilaian mengenai apa yang memiliki nilai demi dirinya sendiri.

Kita menilai, misalnya, bahwa kebahagiaan lebih diinginkan daripada kesengsaraan, pengetahuan daripada ketidaktahuan, niat baik daripada kebencian, dan seterusnya. Penilaian semacam itu niscaya, setidaknya sebagian, bersifat langsung dan *a priori*. Seperti penilaian *a priori* kita sebelumnya, mereka dapat dipancing keluar oleh pengalaman, dan memang niscaya demikian; karena tampaknya tidak mungkin menilai apakah sesuatu itu berharga secara intrinsik kecuali jika kita telah mengalami sesuatu dari jenis yang sama. Namun cukup jelas bahwa mereka tidak dapat dibuktikan melalui pengalaman; karena fakta bahwa sesuatu itu eksis atau tidak eksis tidak dapat membuktikan entah bahwa adalah baik jika ia eksis ataukah buruk. Pembahasan subjek ini termasuk dalam etika, di mana kemustahilan untuk mendeduksikan apa yang seharusnya (*what ought to be*) dari apa yang ada (*what is*) harus ditetapkan. Dalam keterhubungan saat ini, hal yang penting hanyalah menyadari bahwa pengetahuan mengenai apa yang secara intrinsik bernilai adalah bersifat *a priori* dalam pengertian yang sama dengan logika yang bersifat *a priori*, yakni dalam arti bahwa kebenaran pengetahuan tersebut tidak dapat dibuktikan maupun dibantah oleh pengalaman.

Seluruh matematika murni bersifat *a priori*, seperti halnya logika. Hal ini disangkal dengan keras oleh para filsuf empiris, yang mempertahankan bahwa pengalaman merupakan sumber pengetahuan kita tentang aritmetika sebagaimana ia merupakan sumber pengetahuan kita tentang geografi. Mereka mempertahankan bahwa melalui pengalaman berulang melihat dua benda dan dua benda lainnya, dan menemukan bahwa secara keseluruhan mereka menjadi empat benda, kita dibimbing oleh induksi menuju kesimpulan bahwa dua benda dan dua benda lainnya akan selalu berjumlah empat benda secara keseluruhan. Namun, jika ini merupakan sumber pengetahuan kita bahwa dua tambah dua adalah empat, kita akan menempuh cara yang berbeda dalam meyakinkan diri kita sendiri akan kebenarannya, dari cara yang sebenarnya kita tempuh. Faktanya, sejumlah instansi tertentu diperlukan untuk membuat kita memikirkan angka dua secara abstrak, daripada memikirkan dua koin atau dua buku atau dua orang, atau dua dari jenis lain yang ditentukan. Namun segera setelah kita mampu melepaskan pikiran kita dari partikularitas yang tidak relevan, kita menjadi mampu melihat prinsip umum bahwa dua tambah dua adalah empat; setiap satu instansi terlihat sebagai tipikal, dan pemeriksaan terhadap instansi-instansi lainnya menjadi tidak diperlukan.(Lih. A. N. Whitehead, Introduction to Mathematics (Home University Library).

Hal yang sama dicontohkan dalam geometri. Jika kita ingin membuktikan beberapa properti dari semua segitiga, kita menggambar satu segitiga dan menalar mengenainya; namun kita dapat menghindari penggunaan properti apa pun yang tidak dimilikinya bersama dengan semua segitiga lainnya, dan dengan demikian, dari kasus partikular kita, kita memperoleh hasil yang umum. Faktanya, kita tidak merasa kepastian kita bahwa dua tambah dua adalah empat itu meningkat oleh instansi-instansi baru, karena segera setelah kita melihat kebenaran proposisi ini, kepastian kita menjadi begitu besar sehingga tidak mungkin tumbuh lebih besar lagi. Terlebih lagi, kita merasakan semacam kualitas keniscayaan mengenai proposisi "dua tambah dua adalah empat", yang absen bahkan dari generalisasi empiris yang paling teruji sekalipun. Generalisasi semacam itu selalu tetap merupakan fakta belaka: kita merasa bahwa mungkin saja ada sebuah dunia di mana mereka salah, meskipun di dunia aktual mereka secara kebetulan benar. Sebaliknya, dalam dunia mana pun yang mungkin, kita merasa bahwa dua tambah dua akan tetap empat: ini bukanlah fakta belaka, melainkan sebuah keniscayaan yang harus dipatuhi oleh segala sesuatu yang aktual maupun yang mungkin.

Kasus ini dapat diperjelas dengan mempertimbangkan sebuah generalisasi yang murni empiris, seperti "Semua manusia akan mati." Adalah jelas bahwa kita memercayai proposisi ini, pertama-tama karena tidak ada instansi yang diketahui tentang manusia yang hidup melampaui usia tertentu, dan kedua karena tampaknya ada dasar-dasar fisiologis untuk menganggap bahwa organisme seperti tubuh manusia cepat atau lambat niscaya akan aus. Dengan mengabaikan dasar kedua, dan hanya mempertimbangkan pengalaman kita tentang mortalitas manusia, jelaslah bahwa kita tidak akan merasa puas hanya dengan satu instansi yang dipahami secara jelas tentang seorang manusia yang meninggal, sedangkan dalam kasus "dua tambah dua adalah empat", satu instansi saja sudah mencukupi, bila dipertimbangkan secara cermat, untuk meyakinkan kita bahwa hal yang sama niscaya terjadi dalam instansi lainnya. Kita juga dapat dipaksa untuk mengakui, setelah refleksi, bahwa mungkin terdapat keraguan, betapa pun kecilnya, mengenai apakah semua manusia niscaya akan mati. Hal ini dapat diperjelas dengan upaya untuk membayangkan dua dunia yang berbeda, di mana pada salah satunya terdapat manusia yang tidak dapat mati, sementara pada dunia yang lain dua tambah dua adalah lima. Ketika Swift mengundang kita untuk mempertimbangkan ras Struldbrug yang tidak pernah mati, kita mampu menyetujuinya dalam imajinasi. Namun sebuah dunia di mana dua tambah dua adalah lima tampak berada pada level yang sepenuhnya berbeda. Kita merasa bahwa dunia semacam itu, jika memang ada, akan menjungkirbalikkan seluruh struktur pengetahuan kita dan menjerumuskan kita ke dalam keraguan total.

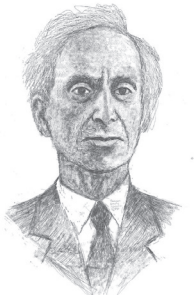
Faktanya adalah bahwa, dalam penilaian matematika sederhana seperti "dua tambah dua adalah empat", dan juga dalam banyak penilaian logika, kita dapat mengetahui proposisi umum tersebut tanpa menginferensikannya dari instansi-instansi, meskipun beberapa instansi biasanya diperlukan untuk memperjelas bagi kita apa yang dimaksud oleh proposisi umum tersebut. Inilah mengapa terdapat kegunaan nyata dalam proses deduksi, yang berjalan dari yang umum ke yang umum, atau dari yang umum

ke yang partikular, sebagaimana halnya dalam proses induksi, yang berjalan dari yang partikular ke yang partikular, atau dari yang partikular ke yang umum. Merupakan perdebatan lama di antara para filsuf apakah deduksi pernah memberikan pengetahuan baru. Sekarang kita dapat melihat bahwa dalam kasus-kasus tertentu, setidaknya, ia memang melakukan hal tersebut. Jika kita sudah tahu bahwa dua tambah dua selalu berjumlah empat, dan kita tahu bahwa Brown dan Jones adalah dua orang, dan begitu pula Robinson dan Smith adalah dua orang, kita dapat mendeduksikan bahwa Brown dan Jones dan Robinson dan Smith berjumlah empat orang. Ini adalah pengetahuan baru yang tidak terkandung dalam premis-premis kita, karena proposisi umum, "dua tambah dua adalah empat", tidak pernah memberi tahu kita bahwa ada orang-orang yang bernama Brown dan Jones dan Robinson dan Smith, dan premis-premis partikular tidak memberi tahu kita bahwa mereka berjumlah empat orang, sedangkan proposisi partikular yang dideduksikan memberi tahu kita kedua hal ini.

Namun kebaruan pengetahuan tersebut jauh lebih tidak pasti jika kita mengambil contoh stok deduksi yang selalu diberikan dalam buku-buku logika, yakni, "Semua manusia akan mati; Socrates adalah manusia, oleh karena itu Socrates akan mati." Dalam kasus ini, apa yang sebenarnya kita ketahui melampaui keraguan yang bernalar adalah bahwa manusia tertentu, A, B, C, telah mati, karena faktanya mereka telah meninggal. Jika Socrates adalah salah satu dari manusia-manusia ini, adalah bodoh untuk menempuh jalan memutar melalui "semua manusia akan mati" untuk sampai pada kesimpulan bahwa kemungkinan besar Socrates akan mati. Jika Socrates bukan salah satu dari manusia yang menjadi dasar induksi kita, kita tetap akan lebih baik berargumen langsung dari A, B, C kita menuju Socrates, daripada memutar melalui proposisi umum "semua manusia akan mati". Sebab probabilitas bahwa Socrates akan mati adalah lebih besar, berdasarkan data kita, daripada probabilitas bahwa semua manusia akan mati. (Ini jelas, karena jika semua manusia akan mati, maka Socrates pun demikian; namun jika Socrates akan mati, tidak menyusul bahwa semua manusia niscaya akan mati.) Oleh karena itu kita akan mencapai kesimpulan bahwa Socrates akan mati dengan derajat yang lebih mendekati kepastian jika kita membuat argumen kita murni induktif daripada jika kita menempuh jalan melalui "semua manusia akan mati" dan kemudian menggunakan deduksi.

Hal ini mengilustrasikan perbedaan antara proposisi-proposisi umum yang diketahui secara *a priori* seperti "dua tambah dua adalah empat", dan generalisasi-generalisasi empiris seperti "semua manusia akan mati". Berkenaan dengan yang pertama, deduksi adalah moda argumen yang tepat, sedangkan berkenaan dengan yang terakhir, induksi secara teoretis selalu lebih baik, dan menjamin kepercayaan yang lebih besar pada kebenaran kesimpulan kita, karena semua generalisasi empiris adalah lebih tidak pasti daripada instansi-instansi darinya.

Kita sekarang telah melihat bahwa terdapat proposisi-proposisi yang diketahui secara *a priori*, dan bahwa di antaranya adalah proposisi-proposisi logika dan matematika murni, serta proposisi-proposisi fundamental dari etika. Pertanyaan yang selanjutnya harus menjadi perhatian kita adalah ini: Bagaimana mungkin pengetahuan semacam itu ada? Dan lebih khusus lagi, bagaimana mungkin ada pengetahuan tentang proposisi-proposisi umum dalam kasus-kasus di mana kita belum memeriksa semua instansinya, dan memang tidak pernah dapat memeriksa semuanya, karena jumlahnya yang tak terbatas? Pertanyaan-pertanyaan ini, yang pertama kali dikemukakan secara menonjol oleh filsuf Jerman Kant (1724-1804), adalah sangat sulit dan secara historis sangat penting.



BAB VIII
BAGAIMANA PENGETAHUAN A PRIORI DIMUNGKINKAN

Immanuel Kant secara umum dianggap sebagai filsuf modern terbesar. Meskipun ia hidup melewati masa Perang Tujuh Tahun dan Revolusi Prancis, ia tidak pernah menghentikan pengajaran filsafatnya di Königsberg, Prusia Timur. Kontribusinya yang paling distingtif adalah penemuan apa yang ia sebut filsafat "kritis", yang dengan mengasumsikan sebagai data bahwa terdapat berbagai jenis pengetahuan, menyelidiki bagaimana pengetahuan semacam itu dimungkinkan, dan mendeduksikan banyak hasil metafisis mengenai hakikat dunia dari jawaban atas penyelidikan tersebut. Apakah hasil-hasil ini valid, sangat layak untuk diragukan. Namun Kant niscaya layak mendapatkan apresiasi atas dua hal: pertama, karena telah memahami bahwa kita memiliki pengetahuan *a priori* yang tidak murni "analitik", yakni jenis pengetahuan yang kebalikannya tidak akan bersifat kontradiksi-diri; dan kedua, karena telah memperjelas kepentingan filosofis dari teori pengetahuan.

Sebelum masa Kant, secara umum dipegang bahwa pengetahuan apa pun yang bersifat *a priori* pastilah "analitik". Apa yang dimaksud dengan kata ini paling baik diilustrasikan melalui contoh-contoh. Jika saya mengatakan, "Seorang pria botak adalah seorang pria", "Sebuah bangun datar adalah sebuah bangun", "Seorang penyair buruk adalah seorang penyair", saya membuat sebuah penilaian yang murni analitik: subjek yang dibicarakan diberikan sebagai memiliki setidaknya dua properti, yang mana salah satunya dipilih untuk ditegaskan padanya. Proposisi-proposisi seperti di atas bersifat trivial, dan tidak akan pernah diucapkan dalam kehidupan nyata kecuali oleh seorang orator yang sedang mempersiapkan jalan bagi suatu sofisteri. Proposisi tersebut disebut "analitik" karena predikatnya diperoleh hanya dengan menganalisis subjeknya. Sebelum masa Kant, dianggap bahwa semua penilaian yang kepastiannya dapat kita ketahui secara *a priori* adalah dari jenis ini: bahwa dalam semuanya terdapat predikat yang hanya merupakan bagian dari subjek yang kepadanya predikat itu ditegaskan. Jika halnya demikian, kita akan terlibat dalam kontradiksi yang nyata jika kita mencoba menyangkal apa pun yang dapat diketahui secara *a priori*. "Seorang pria botak bukanlah pria botak" akan menegaskan sekaligus menyangkal kebotakan pada orang yang sama, dan oleh karena itu akan mengontradiksi dirinya sendiri. Jadi, menurut para filsuf sebelum Kant, hukum kontradiksi, yang menegaskan bahwa tidak ada sesuatu pun yang pada saat yang sama dapat memiliki dan tidak memiliki properti tertentu, sudah mencukupi untuk menetapkan kebenaran dari semua pengetahuan *a priori*.

Hume (1711–1776), yang mendahului Kant, dengan menerima pandangan umum mengenai apa yang membuat pengetahuan bersifat *a priori*, menemukan bahwa dalam banyak kasus yang sebelumnya dianggap analitik—dan terutama dalam kasus sebab dan akibat—hubungan tersebut sebenarnya bersifat sintetik. Sebelum Hume, kaum rasionalis setidaknya telah mengasumsikan bahwa akibat dapat dideduksikan secara logis dari sebab, asalkan kita memiliki pengetahuan yang memadai. Hume berargumen—secara benar, sebagaimana yang sekarang secara umum diakui—bahwa hal itu tidak dapat dilakukan. Oleh karena itu, ia menyimpulkan proposisi yang jauh lebih meragukan bahwa tidak ada sesuatu pun yang dapat diketahui secara *a priori* mengenai hubungan sebab dan akibat. Kant, yang telah dididik dalam tradisi rasionalis, sangat terusik oleh skeptisisme Hume, dan berupaya menemukan jawaban untuk itu. Ia memahami bahwa bukan hanya hubungan sebab dan akibat, melainkan semua proposisi aritmetika dan geometri

bersifat "sintetik", yakni tidak analitik: dalam semua proposisi ini, analisis terhadap subjek tidak akan menyingkapkan predikatnya. Contoh stok miliknya adalah proposisi 7 + 5 = 12. Ia menunjukkan, secara sangat benar, bahwa 7 dan 5 harus disatukan untuk menghasilkan 12: ide tentang 12 tidak terkandung di dalamnya, bahkan tidak terkandung dalam ide tentang menjumlahkan keduanya. Dengan demikian ia sampai pada kesimpulan bahwa seluruh matematika murni, meskipun bersifat *a priori*, adalah sintetik; dan kesimpulan ini memunculkan masalah baru yang ia upayakan solusinya.

Pertanyaan yang diajukan Kant pada awal filsafatnya, yaitu "Bagaimana matematika murni dimungkinkan?" adalah pertanyaan yang menarik dan sulit, yang mana setiap filsafat yang tidak murni skeptis harus menemukan jawabannya. Jawaban dari kaum empiris murni, bahwa pengetahuan matematika kita diturunkan melalui induksi dari instansi-instansi partikular, telah kita lihat sebagai tidak memadai karena dua alasan: pertama, bahwa validitas prinsip induktif itu sendiri tidak dapat dibuktikan melalui induksi; kedua, bahwa proposisi umum matematika, seperti "dua tambah dua selalu berjumlah empat", jelas dapat diketahui dengan pasti melalui pertimbangan atas satu instansi tunggal, dan tidak memperoleh tambahan apa pun dari penghitungan kasus-kasus lain di mana proposisi tersebut ditemukan benar. Jadi pengetahuan kita tentang proposisi umum matematika (dan hal yang sama berlaku bagi logika) harus dijelaskan dengan cara lain selain pengetahuan kita (yang hanya bersifat probabel) tentang generalisasi empiris seperti "semua manusia akan mati".

Masalah ini muncul melalui fakta bahwa pengetahuan semacam itu bersifat umum, sedangkan semua pengalaman bersifat partikular. Tampak aneh bahwa kita tampaknya mampu mengetahui beberapa kebenaran di muka mengenai benda-benda partikular yang belum kita alami; namun hampir tidak dapat diragukan bahwa logika dan aritmetika akan berlaku pada benda-benda tersebut. Kita tidak tahu siapa yang akan menjadi penduduk London seratus tahun mendatang; namun kita tahu bahwa dua orang dari mereka dan dua orang lainnya dari mereka akan berjumlah empat orang. Kekuatan nyata untuk mengantisipasi fakta-fakta tentang benda-benda yang tidak kita alami ini tentu saja mengejutkan. Solusi Kant terhadap masalah ini, meskipun menurut pendapat saya tidak valid, adalah menarik. Namun, solusi tersebut sangat sulit dan dipahami secara berbeda oleh para filsuf yang berbeda. Oleh karena itu, kita hanya dapat memberikan garis besarnya saja, dan bahkan itu pun akan dianggap menyesatkan oleh banyak eksponen sistem Kant.

Apa yang dipertahankan Kant adalah bahwa dalam seluruh pengalaman kita terdapat dua elemen yang harus dibedakan: yang satu disebabkan oleh objek (yakni oleh apa yang telah kita sebut sebagai "objek fisik"), yang lainnya disebabkan oleh hakikat kita sendiri. Kita telah melihat, dalam mendiskusikan materi dan data-indra, bahwa objek fisik berbeda dari data-indra yang terasosiasi, dan bahwa data-indra harus dianggap sebagai hasil dari interaksi antara objek fisik dan diri kita sendiri. Sejauh ini, kita sepakat dengan Kant. Namun yang distingtif dari Kant adalah caranya membagi porsi antara diri kita dan objek fisik masing-masing. Ia menganggap bahwa materi kasar yang diberikan dalam sensasi—warna, kekerasan, dan lain-lain—disebabkan oleh objek, dan bahwa apa yang kita berikan adalah pengaturan dalam ruang dan waktu, serta semua hubungan di antara data-indra yang dihasilkan dari perbandingan atau dari anggapan bahwa yang satu adalah penyebab dari yang lain atau dengan cara lainnya. Alasan utamanya yang mendukung pandangan ini adalah bahwa kita tampaknya memiliki pengetahuan *a priori* mengenai ruang dan waktu serta kausalitas dan perbandingan, namun tidak mengenai materi kasar yang aktual dari sensasi. Kita dapat merasa yakin, katanya, bahwa apa pun yang akan kita alami niscaya menunjukkan karakteristik-karakteristik yang ditegaskan tentangnya dalam pengetahuan *a priori* kita, karena karakteristik-karakteristik ini disebabkan oleh hakikat kita sendiri, dan oleh karena itu tidak ada sesuatu pun yang dapat masuk ke dalam pengalaman kita tanpa memperoleh karakteristik-karakteristik tersebut.

Objek fisik, yang ia sebut sebagai "benda pada dirinya sendiri" (*thing in itself*),([1]) ia anggap sebagai sesuatu yang pada esensinya tidak dapat diketahui; apa yang dapat diketahui adalah objek sebagaimana yang kita miliki dalam pengalaman, yang ia sebut sebagai "fenomena". Fenomena, sebagai produk gabungan

1 "Benda pada dirinya sendiri" menurut Kant identik secara definisi dengan objek fisik, yakni, ia adalah penyebab sensasi. Dalam properti yang dideduksikan dari definisi tersebut, ia tidaklah identik, karena Kant berpegang (meskipun terdapat beberapa inkonsistensi terkait sebab) bahwa kita dapat mengetahui bahwa tidak ada satu pun dari kategori yang dapat diterapkan pada "benda pada dirinya sendiri".

dari kita dan benda pada dirinya sendiri, sudah pasti memiliki karakteristik-karakteristik yang disebabkan oleh kita, dan oleh karena itu sudah pasti selaras dengan pengetahuan *a priori* kita. Maka pengetahuan ini, meskipun benar bagi semua pengalaman yang aktual dan yang mungkin, tidak boleh dianggap berlaku di luar pengalaman. Jadi terlepas dari adanya pengetahuan *a priori*, kita tidak dapat mengetahui apa pun tentang benda pada dirinya sendiri atau tentang apa yang bukan merupakan objek pengalaman yang aktual atau yang mungkin. Dengan cara inilah ia mencoba mendamaikan dan mengharmonisasikan klaim-klaim kaum rasionalis dengan argumen-argumen kaum empiris.

Terlepas dari alasan-alasan minor di mana filsafat Kant dapat dikritik, terdapat satu keberatan utama yang tampaknya fatal bagi upaya apa pun untuk menangani masalah pengetahuan *a priori* melalui metodenya. Hal yang harus dijelaskan adalah kepastian kita bahwa fakta-fakta niscaya selalu selaras dengan logika dan aritmetika. Mengatakan bahwa logika dan aritmetika dikontribusikan oleh kita tidaklah menjelaskan hal ini. Hakikat kita adalah sebuah fakta dari dunia yang eksis sebagaimana hal lainnya, dan tidak ada kepastian bahwa ia akan tetap konstan. Bisa saja terjadi, jika Kant benar, bahwa besok hakikat kita akan berubah sedemikian rupa sehingga membuat dua tambah dua menjadi lima. Kemungkinan ini tampaknya tidak pernah terpikirkan olehnya, namun ini adalah kemungkinan yang sepenuhnya menghancurkan kepastian dan universalitas yang ingin ia pertahankan bagi proposisi-proposisi aritmetis. Memang benar bahwa kemungkinan ini, secara formal, tidak konsisten dengan pandangan Kantian bahwa waktu itu sendiri adalah sebuah bentuk yang dipaksakan oleh subjek pada fenomena, sehingga Diri kita yang nyata tidak berada dalam waktu dan tidak memiliki hari esok. Namun ia tetap harus mengasumsikan bahwa urutan-waktu dari fenomena ditentukan oleh karakteristik dari apa yang berada di balik fenomena, dan ini sudah mencukupi bagi substansi argumen kita.

Terlebih lagi, refleksi tampaknya memperjelas bahwa jika terdapat kebenaran dalam keyakinan aritmetis kita, maka mereka niscaya berlaku pada benda-benda secara sama entah kita memikirkannya atau tidak. Dua objek fisik dan dua objek fisik lainnya niscaya berjumlah empat objek fisik, bahkan jika objek fisik tersebut tidak dapat dialami. Menegaskan hal ini tentu saja berada dalam cakupan dari apa yang kita maksud ketika kita menyatakan bahwa dua tambah dua adalah empat. Kebenarannya sama tidak dapat diragukannya dengan kebenaran penegasan bahwa dua fenomena dan dua fenomena lainnya berjumlah empat fenomena. Jadi solusi Kant membatasi cakupan proposisi *a priori* secara tidak semestinya, selain gagal dalam upaya menjelaskan kepastiannya.

Terlepas dari doktrin-doktrin khusus yang didukung oleh Kant, adalah sangat umum di antara para filsuf untuk menganggap apa yang bersifat *a priori* sebagai sesuatu yang dalam arti tertentu bersifat mental, yang berkaitan dengan cara kita niscaya berpikir daripada dengan fakta apa pun dari dunia luar. Kita mencatat pada bab sebelumnya tiga prinsip yang biasa disebut "hukum-hukum pemikiran". Pandangan yang menyebabkan mereka dinamai demikian adalah pandangan yang alami, namun terdapat alasan-alasan kuat untuk menganggap bahwa pandangan itu keliru. Mari kita ambil sebagai ilustrasi hukum kontradiksi. Ini biasanya dinyatakan dalam bentuk "Tidak ada sesuatu pun yang dapat ada sekaligus tidak ada", yang dimaksudkan untuk menyatakan fakta bahwa tidak ada sesuatu pun yang pada saat yang sama dapat memiliki dan tidak memiliki kualitas yang diberikan. Jadi, misalnya, jika sebuah pohon adalah pohon ek, ia tidak dapat juga menjadi bukan pohon ek; jika meja saya berbentuk persegi panjang, ia tidak dapat juga menjadi tidak persegi panjang, dan seterusnya.

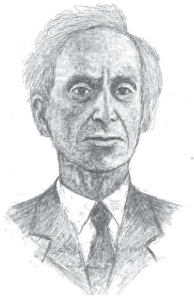
Sekarang, apa yang membuatnya alami untuk menyebut prinsip ini sebagai hukum pemikiran adalah bahwa melalui pemikiranlah, alih-alih melalui observasi luar, kita meyakinkan diri kita akan kebenaran niscayanya. Ketika kita telah melihat bahwa sebuah pohon adalah pohon ek, kita tidak perlu melihat lagi untuk memastikan apakah ia juga bukan pohon ek; pemikiran semata membuat kita tahu bahwa hal ini mustahil. Namun kesimpulan bahwa hukum kontradiksi adalah hukum pemikiran bagaimanapun tetaplah keliru. Apa yang kita yakini, ketika kita memercayai hukum kontradiksi, bukanlah bahwa pikiran diciptakan sedemikian rupa sehingga ia niscaya memercayai hukum kontradiksi. Keyakinan ini adalah hasil terkemudian dari refleksi psikologis, yang mensyaratkan keyakinan pada hukum kontradiksi. Keyakinan pada hukum kontradiksi adalah keyakinan tentang benda-benda, bukan hanya tentang pikiran-pikiran. Ia bukanlah, misalnya, keyakinan bahwa jika kita berpikir sebuah pohon tertentu adalah pohon ek, kita

tidak dapat pada saat yang sama berpikir bahwa ia bukan pohon ek; melainkan keyakinan bahwa jika pohon tersebut adalah pohon ek, ia tidak dapat pada saat yang sama menjadi bukan pohon ek. Jadi hukum kontradiksi adalah tentang benda-benda, dan bukan melulu tentang pikiran; dan meskipun keyakinan pada hukum kontradiksi adalah sebuah pikiran, hukum kontradiksi itu sendiri bukanlah sebuah pikiran, melainkan sebuah fakta mengenai benda-benda di dunia. Jika ini, yang kita yakini ketika kita memercayai hukum kontradiksi, tidaklah benar mengenai benda-benda di dunia, maka fakta bahwa kita terpaksa untuk berpikir bahwa itu benar tidak akan menyelamatkan hukum kontradiksi dari kepalsuan; dan ini menunjukkan bahwa hukum tersebut bukanlah hukum pemikiran.

Argumen serupa berlaku untuk penilaian *a priori* lainnya. Ketika kita memutuskan bahwa dua tambah dua adalah empat, kita tidak sedang membuat penilaian tentang pikiran kita, melainkan tentang semua pasangan yang aktual atau yang mungkin. Fakta bahwa pikiran kita dikonstitusi sedemikian rupa sehingga memercayai bahwa dua tambah dua adalah empat, meskipun itu benar, secara empatis bukanlah apa yang kita tegaskan ketika kita menegaskan bahwa dua tambah dua adalah empat. Dan tidak ada fakta mengenai konstitusi pikiran kita yang dapat membuat benar bahwa dua tambah dua adalah empat. Jadi pengetahuan *a priori* kita, jika ia tidak keliru, bukanlah sekadar pengetahuan tentang konstitusi pikiran kita, melainkan dapat diterapkan pada apa pun yang mungkin dikandung oleh dunia, baik yang bersifat mental maupun yang non-mental.

Faktanya tampaknya adalah bahwa seluruh pengetahuan *a priori* kita berkaitan dengan entitas-entitas yang, secara tepat, tidak eksis, baik dalam dunia mental maupun fisik. Entitas-entitas ini adalah entitas yang dapat dinamai oleh kelas kata yang bukan kata benda; mereka adalah entitas-entitas seperti kualitas-kualitas dan relasi-relasi. Misalkan, contohnya, saya berada di dalam ruangan saya. Saya eksis, dan ruangan saya eksis; namun apakah "di dalam" itu eksis? Namun jelas kata "di dalam" memiliki makna; ia menunjukkan sebuah relasi yang berlaku di antara saya dan ruangan saya. Relasi ini adalah sesuatu, meskipun kita tidak dapat mengatakan bahwa ia eksis dalam pengertian yang sama dengan saya dan ruangan saya yang eksis. Relasi "di dalam" adalah sesuatu yang dapat kita pikirkan dan pahami, karena jika kita tidak dapat memahaminya, kita tidak akan dapat memahami kalimat "Saya berada di dalam ruangan saya". Banyak filsuf, mengikuti Kant, telah mempertahankan bahwa relasi-relasi adalah hasil kerja pikiran, bahwa benda-benda pada dirinya sendiri tidak memiliki relasi, melainkan pikiranlah yang menyatukan mereka dalam satu tindakan pemikiran dan dengan demikian menghasilkan relasi-relasi yang dianggap dimiliki oleh benda-benda tersebut.

Namun pandangan ini tampaknya terbuka bagi keberatan yang serupa dengan yang kita ajukan sebelumnya terhadap Kant. Tampak jelas bahwa bukanlah pemikiran yang menghasilkan kebenaran proposisi "Saya berada di dalam ruangan saya". Mungkin benar bahwa seekor cecopet berada di dalam ruangan saya, bahkan jika baik saya maupun cecopet tersebut maupun orang lain tidak menyadari kebenaran ini; karena kebenaran ini hanya berkaitan dengan cecopet dan ruangan tersebut, dan tidak bergantung pada hal lainnya. Jadi relasi-relasi, sebagaimana akan kita lihat lebih lengkap dalam bab berikutnya, niscaya ditempatkan dalam sebuah dunia yang bukan mental maupun fisik. Dunia ini memiliki kepentingan besar bagi filsafat, dan khususnya bagi masalah pengetahuan *a priori*. Dalam bab berikutnya kita akan lanjut mengembangkan hakikatnya serta kaitan hal tersebut dengan pertanyaan-pertanyaan yang telah kita tangani.



BAB IX
DUNIA UNIVERSAL

Pada akhir bab sebelumnya kita melihat bahwa entitas-entitas seperti relasi tampak memiliki suatu keberadaan (being) yang dalam beberapa cara berbeda dari keberadaan objek-objek fisik, dan juga berbeda dari keberadaan pikiran maupun data-indra. Dalam bab ini kita akan mempertimbangkan apa hakikat dari jenis keberadaan ini, dan juga objek-objek apa saja yang memiliki jenis keberadaan semacam ini. Kita akan mulai dengan pertanyaan yang terakhir.

Masalah yang sedang kita hadapi sekarang adalah masalah yang sangat tua, karena ia dibawa ke dalam filsafat oleh Plato. "Teori ide" Plato adalah sebuah upaya untuk memecahkan masalah ini, dan menurut pendapat saya, itu adalah salah satu upaya paling berhasil yang pernah dilakukan hingga kini. Teori yang akan didukung dalam paparan berikut ini sebagian besar adalah teori Plato, dengan sekadar modifikasi-modifikasi yang dianggap perlu oleh perjalanan waktu.

Cara masalah ini muncul bagi Plato kurang lebih adalah sebagai berikut. Mari kita pertimbangkan, katakanlah, gagasan tentang keadilan. Jika kita bertanya pada diri sendiri apa itu keadilan, adalah alami untuk memulai dengan mempertimbangkan tindakan adil ini, itu, dan yang lainnya, dengan maksud untuk menemukan apa kesamaan di antara mereka. Semuanya niscaya, dalam arti tertentu, mengambil bagian dalam suatu hakikat umum, yang akan ditemukan dalam apa pun yang adil dan tidak ditemukan dalam hal lainnya. Hakikat umum ini, yang melaluinya semuanya disebut adil, adalah keadilan itu sendiri, esensi murni yang percampurannya dengan fakta-fakta kehidupan sehari-hari menghasilkan multiplisitas dari tindakan-tindakan adil. Demikian pula dengan kata lain apa pun yang dapat diterapkan pada fakta-fakta umum, seperti "keputihan" misalnya. Kata tersebut akan dapat diterapkan pada sejumlah benda partikular karena mereka semua berpartisipasi dalam suatu hakikat umum atau esensi. Esensi murni inilah yang oleh Plato disebut sebagai "ide" atau "bentuk" (*form*). (Tidak boleh dianggap bahwa "ide", dalam pengertiannya, eksis dalam pikiran, meskipun mereka dapat ditangkap oleh pikiran). "Ide" keadilan tidaklah identik dengan apa pun yang adil: ia adalah sesuatu yang lain dari benda-benda partikular, yang mana benda-benda partikular tersebut mengambil bagian di dalamnya. Karena tidak bersifat partikular, ia sendiri tidak dapat eksis dalam dunia indrawi. Terlebih lagi, ia tidaklah fana atau berubah-ubah seperti benda-benda indrawi: ia adalah dirinya sendiri secara kekal, tidak berubah dan tidak dapat dihancurkan.

Demikianlah Plato digiring menuju sebuah dunia supra-sensibel, yang lebih riil daripada dunia indrawi yang umum, yakni dunia ide yang tidak berubah, yang satu-satunya memberikan kepada dunia indrawi refleksi realitas yang pucat apa pun yang mungkin dimilikinya. Dunia yang benar-benar riil bagi Plato adalah dunia ide; karena apa pun yang kita coba katakan tentang benda-benda dalam dunia indrawi, kita hanya berhasil mengatakan bahwa mereka berpartisipasi dalam ide-ide anu dan itu, yang oleh karenanya, mengonstitusi seluruh karakter mereka. Maka dari itu, sangatlah mudah untuk berlanjut ke dalam mistisisme. Kita mungkin berharap, dalam suatu pencerahan mistik, untuk melihat ide-ide sebagaimana kita melihat objek-objek indra; dan kita mungkin membayangkan bahwa ide-ide tersebut eksis di surga. Perkembangan mistis ini sangatlah alami, namun dasar dari teori tersebut terletak pada logika, dan sebagai sesuatu yang berbasis logikalah kita harus mempertimbangkannya.

Kata "ide" telah memperoleh, seiring berjalannya waktu, banyak asosiasi yang cukup menyesatkan ketika diterapkan pada "ide" Plato. Oleh karena itu, kita akan menggunakan kata "universal" sebagai ganti dari kata "ide", untuk mendeskripsikan apa yang dimaksud oleh Plato. Esensi dari jenis entitas yang

dimaksud Plato adalah bahwa ia berlawanan dengan benda-benda partikular yang diberikan dalam sensasi. Kita menyebut apa pun yang diberikan dalam sensasi, atau yang memiliki hakikat yang sama dengan benda-benda yang diberikan dalam sensasi, sebagai sebuah partikular; sebaliknya, sebuah universal adalah apa pun yang dapat dimiliki bersama oleh banyak partikular, dan memiliki karakteristik-karakteristik yang, sebagaimana telah kita lihat, membedakan keadilan dan keputihan dari tindakan-tindakan adil dan benda-benda putih.

Ketika kita memeriksa kata-kata umum, kita menemukan bahwa secara garis besar, nama diri mewakili partikular-partikular, sementara kata benda lainnya, kata sifat, kata depan, dan kata kerja mewakili universal-universal. Kata ganti mewakili partikular, namun bersifat ambigu: hanya melalui konteks atau keadaanlah kita tahu partikular mana yang mereka wakili. Kata "sekarang" mewakili sebuah partikular, yakni momen saat ini; namun seperti kata ganti, ia mewakili partikular yang ambigu, karena masa kini selalu berubah.

Akan terlihat bahwa tidak ada kalimat yang dapat disusun tanpa setidaknya satu kata yang menunjukkan sebuah universal. Pendekatan yang paling dekat adalah pernyataan seperti "Aku menyukai ini". Namun di sini pun kata "menyukai" menunjukkan sebuah universal, karena saya mungkin menyukai hal-hal lain, dan orang lain pun mungkin menyukai benda-benda. Jadi seluruh kebenaran melibatkan universal-universal, dan seluruh pengetahuan tentang kebenaran melibatkan pengenalan (*acquaintance*) dengan universal-universal.

Melihat bahwa hampir semua kata yang ditemukan dalam kamus mewakili universal-universal, adalah aneh bahwa hampir tidak ada orang kecuali mahasiswa filsafat yang menyadari bahwa ada entitas-entitas yang disebut universal. Kita secara alami tidak terpaku pada kata-kata dalam sebuah kalimat yang tidak mewakili partikular-partikular; dan jika kita terpaksa terpaku pada kata yang mewakili sebuah universal, kita secara alami memikirkannya sebagai mewakili salah satu dari partikular-partikular yang berada di bawah universal tersebut. Ketika, misalnya, kita mendengar kalimat, "Kepala Charles I dipenggal", kita secara alami akan memikirkan Charles I, kepala Charles I, dan operasi pemenggalan kepalanya, yang semuanya adalah partikular; namun kita secara alami tidak terpaku pada apa yang dimaksud dengan kata "kepala" atau kata "penggal", yang merupakan universal. Kita merasa kata-kata semacam itu tidak lengkap dan tidak substansial; mereka seolah menuntut suatu konteks sebelum sesuatu dapat dilakukan dengannya. Maka dari itu kita berhasil menghindari perhatian apa pun terhadap universal sebagai universal, sampai studi filsafat memaksakan mereka ke dalam perhatian kita.

Bahkan di antara para filsuf, dapat kita katakan secara garis besar bahwa hanya universal-universal yang dinamai oleh kata sifat atau kata benda yang banyak atau sering diakui, sementara yang dinamai oleh kata kerja dan kata depan biasanya terabaikan. Kelalaian ini telah memberikan dampak yang sangat besar pada filsafat; tidaklah berlebihan untuk mengatakan bahwa sebagian besar metafisika sejak Spinoza sebagian besar ditentukan oleh hal tersebut. Cara hal ini terjadi, secara garis besar, adalah sebagai berikut: Secara umum, kata sifat dan kata benda umum mengekspresikan kualitas atau properti dari benda-benda tunggal, sedangkan kata depan dan kata kerja cenderung mengekspresikan relasi antara dua benda atau lebih. Dengan demikian pengabaian terhadap kata depan dan kata kerja menggiring pada keyakinan bahwa setiap proposisi dapat dianggap sebagai menghubungkan suatu properti pada benda tunggal, daripada mengekspresikan sebuah relasi antara dua benda atau lebih. Oleh karena itu diasumsikan bahwa, pada akhirnya, tidak ada entitas yang berupa relasi antar benda. Akibatnya, entah hanya ada satu benda di alam semesta, atau jika ada banyak benda, mereka tidak mungkin berinteraksi dengan cara apa pun, karena interaksi apa pun akan merupakan sebuah relasi, dan relasi adalah mustahil.

Pandangan pertama dari kedua pandangan ini, yang didukung oleh Spinoza dan dipegang di zaman kita sendiri oleh Bradley serta banyak filsuf lainnya, disebut monisme; yang kedua, didukung oleh Leibniz namun tidak terlalu umum saat ini, disebut monadisme, karena masing-masing dari benda yang terisolasi tersebut disebut monad. Kedua filsafat yang saling bertentangan ini, betapa pun menariknya, menurut pendapat saya, dihasilkan dari perhatian yang tidak semestinya pada satu jenis universal, yakni jenis yang diwakili oleh kata sifat dan kata benda alih-alih oleh kata kerja dan kata depan.

Faktanya, jika seseorang sangat ingin menyangkal sama sekali adanya hal-hal yang disebut universal, kita akan mendapati bahwa kita tidak dapat membuktikan secara ketat adanya entitas yang berupa kualitas,

yakni universal yang diwakili oleh kata sifat dan kata benda, sedangkan kita dapat membuktikan bahwa niscaya ada relasi-relasi, yakni jenis universal yang umumnya diwakili oleh kata kerja dan kata depan. Mari kita ambil sebagai ilustrasi universal keputihan. Jika kita percaya bahwa ada universal semacam itu, kita akan mengatakan bahwa benda-benda itu putih karena mereka memiliki kualitas keputihan. Pandangan ini, bagaimanapun, disangkal dengan keras oleh Berkeley dan Hume, yang kemudian diikuti oleh kaum empiris terkemudian. Bentuk penyangkalan mereka adalah menyangkal adanya hal-hal yang disebut "ide-ide abstrak". Ketika kita ingin memikirkan keputihan, kata mereka, kita membentuk sebuah citra (*image*) tentang benda putih yang partikular, dan menalar mengenai partikular ini, dengan berhati-hati untuk tidak mendeduksikan apa pun mengenainya yang tidak dapat kita lihat sebagai sama benarnya untuk benda putih lainnya. Sebagai penjelasan tentang proses mental kita yang aktual, ini tidak diragukan lagi sebagian besar benar. Dalam geometri, misalnya, ketika kita ingin membuktikan sesuatu tentang semua segitiga, kita menggambar sebuah segitiga partikular dan menalar mengenainya, dengan berhati-hati untuk tidak menggunakan karakteristik apa pun yang tidak dimilikinya bersama segitiga-segitiga lainnya. Pemula, untuk menghindari kesalahan, sering kali menganggap berguna untuk menggambar beberapa segitiga yang sesingit mungkin satu sama lain, guna memastikan bahwa penalarannya dapat diterapkan secara sama pada semuanya. Namun sebuah kesulitan muncul segera setelah kita bertanya pada diri sendiri bagaimana kita tahu bahwa suatu benda itu putih atau sebuah segitiga. Jika kita ingin menghindari universal keputihan dan kesegitigaan, kita akan memilih suatu bercak putih partikular atau sebuah segitiga partikular, dan mengatakan bahwa apa pun itu disebut putih atau segitiga jika ia memiliki jenis kemiripan yang tepat dengan partikular yang kita pilih. Namun kalau begitu, kemiripan yang disyaratkan tersebut haruslah merupakan sebuah universal. Karena ada banyak benda putih, kemiripan tersebut harus berlaku di antara banyak pasangan benda putih partikular; dan inilah karakteristik dari sebuah universal. Tidak akan ada gunanya mengatakan bahwa terdapat kemiripan yang berbeda untuk setiap pasangan, karena kalau begitu kita harus mengatakan bahwa kemiripan-kemiripan ini menyerupai satu sama lain, dan dengan demikian pada akhirnya kita akan dipaksa untuk mengakui kemiripan sebagai sebuah universal. Oleh karena itu, relasi kemiripan niscaya merupakan universal yang sejati. Dan setelah dipaksa untuk mengakui universal ini, kita dapati bahwa tidak lagi berharga untuk menciptakan teori-teori yang sulit dan tidak plausibel guna menghindari pengakuan terhadap universal-universal seperti keputihan dan kesegitigaan.

Berkeley dan Hume gagal memahami sanggahan terhadap penolakan mereka atas "ide-ide abstrak" ini, karena, seperti lawan-lawan mereka, mereka hanya memikirkan kualitas-kualitas, dan sepenuhnya mengabaikan relasi sebagai universal. Dengan demikian kita mendapati di sini satu hal lain di mana kaum rasionalis tampak berada di pihak yang benar melawan kaum empiris, meskipun, karena pengabaian atau penyangkalan terhadap relasi, deduksi yang dibuat oleh kaum rasionalis justru cenderung lebih sering keliru daripada yang dibuat oleh kaum empiris.

Setelah melihat bahwa niscaya ada entitas-entitas yang disebut universal, poin berikutnya yang harus dibuktikan adalah bahwa keberadaan mereka bukan melulu bersifat mental. Yang dimaksud dengan hal ini adalah bahwa keberadaan apa pun yang menjadi milik mereka bersifat independen dari apakah mereka dipikirkan atau dalam cara apa pun ditangkap oleh pikiran. Kita telah menyentuh subjek ini pada akhir bab sebelumnya, namun sekarang kita harus mempertimbangkan secara lebih lengkap jenis keberadaan (*being*) macam apa yang dimiliki oleh universal.

Pertimbangkan proposisi seperti "Edinburgh berada di sebelah utara London". Di sini kita memiliki sebuah relasi antara dua tempat, dan tampak jelas bahwa relasi tersebut bersubsistensi secara independen dari pengetahuan kita mengenainya. Ketika kita sampai pada pengetahuan bahwa Edinburgh berada di sebelah utara London, kita sampai pada pengetahuan tentang sesuatu yang hanya berkaitan dengan Edinburgh dan London: kita tidak menyebabkan kebenaran proposisi tersebut dengan mengetahuinya, sebaliknya kita sekadar menangkap sebuah fakta yang sudah ada di sana sebelum kita mengetahuinya. Bagian permukaan bumi tempat Edinburgh berdiri akan tetap berada di sebelah utara bagian tempat London berdiri, bahkan jika tidak ada manusia yang tahu tentang utara dan selatan, dan bahkan jika tidak ada pikiran sama sekali di alam semesta. Hal ini tentu saja disangkal oleh banyak filsuf, baik karena alasan Berkeley maupun alasan Kant. Namun kita telah mempertimbangkan alasan-alasan tersebut, dan

memutuskan bahwa mereka tidak memadai. Oleh karena itu, sekarang kita dapat mengasumsikan sebagai kebenaran bahwa tidak ada hal mental yang dipersyaratkan dalam fakta bahwa Edinburgh berada di sebelah utara London. Namun fakta ini melibatkan relasi "di sebelah utara", yang merupakan sebuah universal; dan akan mustahil bagi fakta secara utuh untuk tidak melibatkan hal mental apa pun jika relasi "di sebelah utara", yang merupakan bagian konstituen dari fakta tersebut, melibatkan hal mental apa pun. Oleh karena itu kita harus mengakui bahwa relasi tersebut, seperti halnya istilah-istilah yang ia hubungkan, tidaklah bergantung pada pemikiran, melainkan termasuk dalam dunia independen yang ditangkap oleh pemikiran namun tidak diciptakan olehnya.

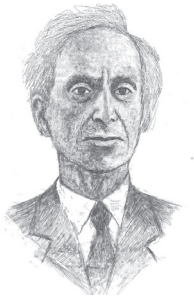
Namun kesimpulan ini bertemu dengan kesulitan bahwa relasi "di sebelah utara" tampaknya tidak eksis dalam pengertian yang sama dengan Edinburgh dan London yang eksis. Jika kita bertanya "Di mana dan kapan relasi ini eksis?" jawabannya haruslah "Tidak di mana pun dan tidak kapan pun". Tidak ada tempat atau waktu di mana kita dapat menemukan relasi "di sebelah utara". Ia tidak eksis di Edinburgh lebih daripada ia eksis di London, karena ia menghubungkan keduanya dan bersifat netral di antara keduanya. Tidak juga kita dapat mengatakan bahwa ia eksis pada waktu partikular tertentu. Sekarang segala sesuatu yang dapat ditangkap oleh indra atau oleh introspeksi eksis pada waktu partikular tertentu. Maka relasi "di sebelah utara" secara radikal berbeda dari hal-hal semacam itu. Ia tidak berada dalam ruang maupun dalam waktu, tidak material maupun mental; namun ia adalah sesuatu.

Sebagian besar karena jenis keberadaan (*being*) yang sangat unik yang dimiliki oleh universal-universallah yang telah menggiring banyak orang untuk menganggap bahwa mereka sebenarnya bersifat mental. Kita dapat memikirkan sebuah universal, dan pemikiran kita tersebut kemudian eksis dalam pengertian yang sepenuhnya biasa, seperti tindakan mental lainnya. Misalkan, contohnya, kita sedang memikirkan keputihan. Maka dalam satu pengertian dapat dikatakan bahwa keputihan berada "dalam pikiran kita". Di sini kita memiliki ambiguitas yang sama seperti yang kita catat saat mendiskusikan Berkeley dalam Bab IV. Dalam pengertian yang ketat, bukanlah keputihan yang berada dalam pikiran kita, melainkan tindakan memikirkan keputihan. Ambiguitas yang berkaitan dalam kata "ide", yang kita catat pada saat yang sama, juga menyebabkan kebingungan di sini. Dalam satu pengertian dari kata ini, yakni pengertian di mana ia menunjukkan objek dari suatu tindakan pemikiran, keputihan adalah sebuah "ide". Maka dari itu, jika ambiguitas ini tidak diwaspadai, kita mungkin sampai pada pemikiran bahwa keputihan adalah sebuah "ide" dalam pengertian lainnya, yakni sebagai tindakan pemikiran; dan dengan demikian kita menganggap bahwa keputihan bersifat mental. Namun dengan berpikir demikian, kita merampas kualitas esensialnya yaitu universalitas. Tindakan pemikiran satu orang niscaya merupakan hal yang berbeda dari tindakan pemikiran orang lain; tindakan pemikiran satu orang pada satu waktu niscaya merupakan hal yang berbeda dari tindakan pemikiran orang yang sama pada waktu yang lain. Oleh karena itu, jika keputihan adalah pemikiran itu sendiri sebagai lawan dari objeknya, tidak ada dua orang berbeda yang dapat memikirkannya, dan tidak ada satu orang pun yang dapat memikirkannya dua kali. Apa yang dimiliki bersama oleh banyak pemikiran yang berbeda tentang keputihan adalah objeknya, dan objek ini berbeda dari semua pemikiran tersebut. Jadi universal-universal bukanlah pemikiran, meskipun ketika diketahui mereka adalah objek dari pemikiran.

Kita akan merasa nyaman untuk berbicara tentang benda-benda yang "eksis" hanya ketika mereka berada dalam waktu, artinya, ketika kita dapat menunjuk pada suatu waktu di mana mereka eksis (tidak mengecualikan kemungkinan mereka eksis di sepanjang waktu). Jadi pikiran dan perasaan, pikiran (*minds*) dan objek fisik itu eksis. Namun universal-universal tidaklah eksis dalam pengertian ini; kita akan katakan bahwa mereka bersubsistensi atau memiliki keberadaan (*being*), di mana "keberadaan" berlawanan dengan "eksistensi" karena sifatnya yang nirwaktu. Dunia universal, oleh karena itu, dapat juga dideskripsikan sebagai dunia keberadaan (*world of being*). Dunia keberadaan tidak berubah, kaku, eksak, menyenangkan bagi matematikawan, logikawan, pembangun sistem metafisika, dan semua orang yang mencintai kesempurnaan lebih daripada kehidupan. Dunia eksistensi bersifat fana, kabur, tanpa batasan yang tajam, tanpa rencana atau pengaturan yang jelas, namun ia mengandung semua pikiran dan perasaan, semua data indra, dan semua objek fisik, segala sesuatu yang dapat mendatangkan kebaikan maupun kerugian, segala sesuatu yang membawa perbedaan bagi nilai kehidupan dan dunia. Sesuai dengan temperamen kita, kita

akan lebih menyukai kontemplasi terhadap yang satu atau yang lainnya. Yang tidak kita pilih barangkali akan tampak bagi kita sebagai bayangan pucat dari yang kita pilih, dan hampir tidak layak dianggap sebagai nyata dalam arti apa pun. Namun kenyataannya adalah bahwa keduanya memiliki klaim yang sama atas perhatian kita yang imparsial, keduanya riil, dan keduanya penting bagi sang metafisikawan. Memang, tidak lama setelah kita membedakan kedua dunia tersebut, menjadi perlu bagi kita untuk mempertimbangkan hubungan-hubungan di antara keduanya.

Namun pertama-tama kita harus memeriksa pengetahuan kita tentang universal-universal. Pertimbangan ini akan menjadi bahasan kita dalam bab berikut, di mana kita akan dapati bahwa hal tersebut memecahkan masalah pengetahuan *a priori*, yang dari sanalah awalnya kita digiring untuk mempertimbangkan universal-universal.



BAB X
TENTANG PENGETAHUAN KITA MENGENAI UNIVERSAL

Berkenaan dengan pengetahuan seseorang pada waktu tertentu, universal-universal, sebagaimana halnya partikular-partikular, dapat dibagi menjadi: yang diketahui melalui pengenalan (acquaintance), yang diketahui hanya melalui deskripsi, dan yang tidak diketahui baik melalui pengenalan maupun deskripsi.

Mari kita pertimbangkan terlebih dahulu pengetahuan tentang universal melalui pengenalan. Adalah jelas, sebagai permulaan, bahwa kita mengenal universal-universal seperti putih, merah, hitam, manis, asam, keras (suara), keras (benda), dan lain-lain; yakni kualitas-kualitas yang dicontohkan dalam data-indra. Ketika kita melihat sebuah bercak putih, kita mengenal, pada tahap pertama, bercak partikular tersebut; namun dengan melihat banyak bercak putih, kita dengan mudah belajar untuk mengabstraksi keputihan yang dimiliki oleh semuanya secara bersama-sama, dan dalam belajar melakukan hal ini, kita sedang belajar untuk mengenal keputihan. Proses serupa akan membuat kita mengenal universal lainnya dari jenis yang sama. Universal-universal jenis ini dapat disebut "kualitas-kualitas indrawi". Mereka dapat ditangkap dengan upaya abstraksi yang lebih kecil daripada yang lainnya, dan mereka tampak kurang berjarak dari partikular dibandingkan dengan universal-universal lainnya.

Kita beralih berikutnya ke relasi-relasi. Relasi yang paling mudah untuk ditangkap adalah relasi yang berlaku di antara bagian-bagian yang berbeda dari sebuah data-indra kompleks yang tunggal. Misalnya, saya dapat melihat dalam sekilas seluruh halaman tempat saya menulis ini; jadi seluruh halaman tersebut tercakup dalam satu data-indra. Namun saya mempersepsikan bahwa beberapa bagian dari halaman tersebut berada di sebelah kiri dari bagian lainnya, dan beberapa bagian berada di atas bagian lainnya. Proses abstraksi dalam kasus ini tampaknya berjalan kurang lebih sebagai berikut: Saya melihat secara berturut-turut sejumlah data-indra yang di dalamnya satu bagian berada di sebelah kiri bagian lainnya; saya mempersepsikan, sebagaimana dalam kasus berbagai bercak putih, bahwa semua data-indra ini memiliki kesamaan, dan melalui abstraksi saya menemukan bahwa kesamaan mereka adalah relasi tertentu di antara bagian-bagian mereka, yakni relasi yang saya sebut "berada di sebelah kiri dari". Dengan cara ini saya menjadi mengenal relasi universal tersebut.

Dengan cara yang sama, saya menyadari relasi sebelum dan sesudah dalam waktu. Misalkan saya mendengar dentang lonceng: ketika lonceng terakhir dari dentangan itu berbunyi, saya dapat mempertahankan seluruh dentangan itu di depan pikiran saya, dan saya dapat mempersepsikan bahwa lonceng-lonceng yang lebih awal terdengar sebelum lonceng-lonceng yang lebih lambat. Juga dalam ingatan, saya mempersepsikan bahwa apa yang saya ingat terjadi sebelum waktu sekarang. Dari salah satu sumber ini, saya dapat mengabstraksi relasi universal tentang sebelum dan sesudah, sama seperti saya mengabstraksi relasi universal "berada di sebelah kiri dari". Jadi relasi-relasi waktu, seperti halnya relasi-relasi ruang, termasuk di antara hal-hal yang dengannya kita memiliki pengenalan.

Relasi lain yang dengannya kita mengenal melalui cara yang hampir sama adalah kemiripan. Jika saya melihat secara serentak dua corak warna hijau, saya dapat melihat bahwa mereka mirip satu sama lain; jika saya juga melihat sebuah corak warna merah pada saat yang sama, saya dapat melihat bahwa kedua warna hijau tersebut memiliki kemiripan yang lebih besar satu sama lain daripada kemiripan salah satunya

dengan warna merah. Dengan cara ini saya menjadi mengenal kemiripan atau keserupaan universal.

Di antara universal-universal, sebagaimana di antara partikular-partikular, terdapat relasi-relasi yang dapat kita sadari secara langsung. Kita baru saja melihat bahwa kita dapat mempersepsikan bahwa kemiripan antara dua corak warna hijau adalah lebih besar daripada kemiripan antara sebuah corak warna merah dan corak warna hijau. Di sini kita berurusan dengan sebuah relasi, yakni "lebih besar dari", di antara dua buah relasi. Pengetahuan kita tentang relasi semacam itu, meskipun memerlukan kekuatan abstraksi yang lebih besar daripada yang diperlukan untuk mempersepsikan kualitas data-indra, tampak sama-sama bersifat langsung, dan (setidaknya dalam beberapa kasus) sama-sama tidak dapat diragukan. Jadi terdapat pengetahuan langsung mengenai universal-universal sebagaimana halnya mengenai data-indra.

Kembali sekarang ke masalah pengetahuan *a priori*, yang kita biarkan tidak terpecahkan ketika kita mulai mempertimbangkan universal-universal, kita mendapati diri kita berada dalam posisi untuk menanganinya dengan cara yang jauh lebih memuaskan daripada sebelumnya. Mari kita kembali ke proposisi "dua tambah dua adalah empat". Adalah cukup jelas, mengingat apa yang telah dikatakan, bahwa proposisi ini menyatakan sebuah relasi antara universal "dua" dan universal "empat". Ini menyarankan sebuah proposisi yang sekarang akan kita upayakan untuk ditetapkan: yakni, Semua pengetahuan *a priori* berurusan secara eksklusif dengan relasi-relasi antar universal. Proposisi ini memiliki kepentingan yang besar, dan berkontribusi jauh dalam memecahkan kesulitan-kesulitan kita sebelumnya mengenai pengetahuan *a priori*.

Satu-satunya kasus di mana proposisi kita mungkin tampak tidak benar pada pandangan pertama adalah kasus di mana sebuah proposisi *a priori* menyatakan bahwa semua anggota dari satu kelas partikular termasuk ke dalam beberapa kelas lainnya, atau (yang sama saja artinya) bahwa semua partikular yang memiliki suatu properti tertentu juga memiliki properti lainnya. Dalam kasus ini, mungkin tampak seolah-olah kita berurusan dengan partikular-partikular yang memiliki properti tersebut, daripada berurusan dengan properti itu sendiri. Proposisi "dua tambah dua adalah empat" sebenarnya adalah kasus yang relevan di sini, karena hal ini dapat dinyatakan dalam bentuk "dua apa pun dan dua lainnya apa pun adalah empat", atau "kumpulan apa pun yang terbentuk dari dua pasang dua adalah sebuah kumpulan berisi empat". Jika kita dapat menunjukkan bahwa pernyataan-pernyataan seperti ini sebenarnya hanya berurusan dengan universal-universal, maka proposisi kita dapat dianggap terbukti.

Satu cara untuk menemukan apa yang menjadi bahasan sebuah proposisi adalah dengan bertanya pada diri sendiri kata-kata apa yang harus kita pahami—dengan kata lain, objek-objek apa yang harus kita kenal—agar dapat melihat apa makna proposisi tersebut. Segera setelah kita melihat apa makna proposisi tersebut, bahkan jika kita belum tahu apakah ia benar atau salah, adalah nyata bahwa kita harus memiliki pengenalan dengan apa pun yang benar-benar menjadi bahasan proposisi tersebut. Dengan menerapkan kriteria ini, tampak bahwa banyak proposisi yang mungkin terlihat berkaitan dengan partikular-partikular sebenarnya hanya berkaitan dengan universal-universal. Dalam kasus khusus "dua tambah dua adalah empat", bahkan ketika kita menafsirkannya bermakna "kumpulan apa pun yang terbentuk dari dua pasang dua adalah sebuah kumpulan berisi empat", jelaslah bahwa kita dapat memahami proposisi tersebut, yakni kita dapat melihat apa yang ditegaskannya, segera setelah kita tahu apa yang dimaksud dengan "kumpulan" dan "dua" dan "empat". Sama sekali tidak perlu untuk mengetahui semua pasangan di dunia ini: jika itu perlu, jelas kita tidak akan pernah bisa memahami proposisi tersebut, karena pasangan-pasangan itu tak terhingga banyaknya dan oleh karena itu tidak dapat semuanya kita ketahui. Jadi, meskipun pernyataan umum kita mengimplikasikan pernyataan-pernyataan tentang pasangan-pasangan partikular segera setelah kita tahu bahwa pasangan-pasangan partikular itu ada, namun pernyataan itu sendiri tidak menegaskan atau mengimplikasikan bahwa terdapat pasangan-pasangan partikular tersebut, dan dengan demikian gagal membuat pernyataan apa pun tentang pasangan partikular aktual mana pun. Pernyataan yang dibuat adalah tentang "pasangan", sang universal, dan bukan tentang pasangan ini atau pasangan itu.

Jadi pernyataan "dua tambah dua adalah empat" berurusan secara eksklusif dengan universal-universal, dan oleh karena itu dapat diketahui oleh siapa saja yang mengenal universal yang bersangkutan dan dapat mempersepsikan relasi di antara mereka yang ditegaskan oleh pernyataan tersebut. Harus diterima sebagai sebuah fakta, yang ditemukan dengan merefleksikan pengetahuan kita, bahwa kita

memiliki kekuatan untuk terkadang mempersepsikan relasi semacam itu di antara universal-universal, dan oleh karena itu terkadang mengetahui proposisi *a priori* yang umum seperti proposisi aritmetika dan logika. Hal yang tampak misterius ketika kita sebelumnya mempertimbangkan pengetahuan semacam itu adalah bahwa ia tampak mengantisipasi dan mengendalikan pengalaman. Namun, hal ini sekarang dapat kita lihat sebagai sebuah kekeliruan. Tidak ada fakta mengenai apa pun yang mampu dialami yang dapat diketahui secara independen dari pengalaman. Kita tahu secara *a priori* bahwa dua benda dan dua benda lainnya secara bersama-sama berjumlah empat benda, tetapi kita tidak tahu secara *a priori* bahwa jika Brown dan Jones adalah dua orang, serta Robinson dan Smith adalah dua orang, maka Brown, Jones, Robinson, dan Smith berjumlah empat orang. Alasannya adalah bahwa proposisi ini tidak dapat dipahami sama sekali kecuali kita tahu bahwa ada orang-orang yang bernama Brown, Jones, Robinson, dan Smith, dan hal ini hanya dapat kita ketahui melalui pengalaman. Oleh karena itu, meskipun proposisi umum kita bersifat *a priori*, semua aplikasinya pada partikular aktual melibatkan pengalaman dan oleh karenanya mengandung elemen empiris. Dengan cara ini, apa yang tampak misterius dalam pengetahuan *a priori* kita terlihat telah didasarkan pada sebuah kekeliruan.

Akan membantu memperjelas poin ini jika kita mengontraskan penilaian *a priori* sejati kita dengan sebuah generalisasi empiris, seperti "semua manusia akan mati". Di sini, seperti sebelumnya, kita dapat memahami apa makna proposisi tersebut segera setelah kita memahami universal yang terlibat, yakni manusia dan mortal (*fana*). Jelas tidak perlu memiliki pengenalan individual dengan seluruh ras manusia untuk memahami apa makna proposisi kita. Jadi perbedaan antara proposisi umum *a priori* dan generalisasi empiris tidak terletak pada makna proposisinya; ia terletak pada hakikat bukti bagi proposisi tersebut. Dalam kasus empiris, buktinya terdiri dari instansi-instansi partikular. Kita percaya bahwa semua manusia akan mati karena kita tahu bahwa terdapat instansi yang tak terhitung banyaknya tentang manusia yang meninggal, dan tidak ada instansi tentang mereka yang hidup melampaui usia tertentu. Kita tidak memercayainya karena kita melihat sebuah keterhubungan antara universal manusia dan universal mortal. Memang benar bahwa jika fisiologi dapat membuktikan—dengan mengasumsikan hukum-hukum umum yang mengatur tubuh makhluk hidup—bahwa tidak ada organisme hidup yang dapat bertahan selamanya, hal itu memberikan sebuah keterhubungan antara manusia dan mortalitas yang akan memungkinkan kita untuk menegaskan proposisi kita tanpa merujuk pada bukti khusus tentang kematian manusia. Namun itu hanya berarti bahwa generalisasi kita telah disubsumsi di bawah sebuah generalisasi yang lebih luas, yang mana buktinya masih dari jenis yang sama, meskipun lebih ekstensif. Kemajuan sains terus-menerus menghasilkan subsumsi semacam itu, dan oleh karena itu memberikan basis induktif yang terus-menerus lebih luas bagi generalisasi ilmiah. Namun meskipun hal ini memberikan derajat kepastian yang lebih besar, ia tidak memberikan jenis kepastian yang berbeda: dasar asasinya tetaplah induktif, yakni diturunkan dari instansi-instansi, dan bukan merupakan keterhubungan *a priori* dari universal-universal seperti yang kita miliki dalam logika dan aritmetika.

Dua poin yang berlawanan perlu diperhatikan mengenai proposisi umum *a priori*. Pertama adalah bahwa, jika banyak instansi partikular diketahui, proposisi umum kita mungkin pada awalnya dicapai melalui induksi, dan keterhubungan universal-universal tersebut mungkin baru dipersepsikan kemudian. Sebagai contoh, diketahui bahwa jika kita menarik garis tegak lurus ke sisi-sisi sebuah segitiga dari sudut-sudut yang berlawanan, ketiga garis tegak lurus tersebut bertemu di satu titik. Adalah sangat mungkin bagi seseorang untuk pertama kali dibimbing menuju proposisi ini dengan benar-benar menggambar garis tegak lurus dalam banyak kasus, dan mendapati bahwa mereka selalu bertemu di satu titik; pengalaman ini mungkin menuntun kita untuk mencari bukti umumnya dan menemukannya. Kasus-kasus semacam itu umum terjadi dalam pengalaman setiap matematikawan.

Poin lainnya lebih menarik, dan memiliki kepentingan filosofis yang lebih besar. Yakni, bahwa kita terkadang dapat mengetahui sebuah proposisi umum dalam kasus-kasus di mana kita tidak mengetahui satu pun instansi darinya. Ambil kasus seperti berikut: Kita tahu bahwa dua angka apa pun dapat dikalikan satu sama lain, dan akan menghasilkan angka ketiga yang disebut hasil kali mereka. Kita tahu bahwa semua pasangan bilangan bulat yang hasil kalinya kurang dari 100 telah benar-benar dikalikan satu sama lain, dan nilai hasil kalinya dicatat dalam tabel perkalian. Namun kita juga tahu bahwa jumlah bilangan

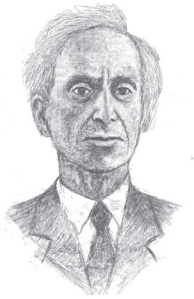
bulat adalah tak terhingga, dan bahwa hanya sejumlah terbatas pasangan bilangan bulat yang pernah atau akan terpikirkan oleh manusia. Maka menyusullah bahwa terdapat pasangan bilangan bulat yang tidak pernah dan tidak akan pernah terpikirkan oleh manusia, dan semuanya berurusan dengan bilangan bulat yang hasil kalinya di atas 100. Dari sini kita sampai pada proposisi: "Semua hasil kali dua bilangan bulat, yang tidak pernah dan tidak akan pernah terpikirkan oleh manusia mana pun, adalah di atas 100." Di sini terdapat sebuah proposisi umum yang kebenarannya tidak dapat disangkal, namun, dari hakikat kasusnya sendiri, kita tidak akan pernah dapat memberikan sebuah instansi; karena dua angka apa pun yang mungkin kita pikirkan akan dikecualikan oleh syarat-syarat dalam proposisi tersebut.

Kemungkinan ini, yakni pengetahuan tentang proposisi umum yang mana tidak ada instansi yang dapat diberikan, sering kali disangkal, karena tidak dipahami bahwa pengetahuan tentang proposisi semacam itu hanya memerlukan pengetahuan tentang relasi-relasi antar universal, dan tidak memerlukan pengetahuan apa pun tentang instansi dari universal yang bersangkutan. Padahal pengetahuan tentang proposisi umum semacam itu sangatlah vital bagi banyak hal yang secara umum diakui sebagai diketahui. Sebagai contoh, kita telah melihat pada bab-bab awal bahwa pengetahuan tentang objek fisik, sebagai lawan dari data-indra, hanya diperoleh melalui sebuah inferensi, dan bahwa mereka bukanlah benda-benda yang dengannya kita memiliki pengenalan. Oleh karena itu, kita tidak akan pernah bisa mengetahui proposisi apa pun dalam bentuk "ini adalah sebuah objek fisik", di mana "ini" adalah sesuatu yang diketahui secara langsung. Menyusul dari situ bahwa seluruh pengetahuan kita mengenai objek fisik adalah sedemikian rupa sehingga tidak ada instansi aktual yang dapat diberikan. Kita dapat memberikan instansi dari data-indra yang terasosiasi, namun kita tidak dapat memberikan instansi dari objek fisik aktualnya. Maka pengetahuan kita mengenai objek fisik bergantung sepenuhnya pada kemungkinan pengetahuan umum di mana tidak ada instansi yang dapat diberikan. Dan hal yang sama berlaku bagi pengetahuan kita tentang pikiran orang lain, atau tentang kelas benda lainnya yang mana tidak ada instansi yang kita ketahui melalui pengenalan.

Sekarang kita dapat meninjau sumber-sumber pengetahuan kita, sebagaimana yang telah muncul dalam perjalanan analisis kita. Kita pertama-tama harus membedakan antara pengetahuan tentang benda-benda dan pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran. Pada masing-masing terdapat dua jenis, yang satu langsung dan yang satu derivatif. Pengetahuan langsung kita tentang benda-benda, yang kita sebut pengenalan (*acquaintance*), terdiri dari dua macam, tergantung pada apakah benda yang diketahui itu adalah partikular atau universal. Di antara partikular-partikular, kita memiliki pengenalan dengan data-indra dan (mungkin) dengan diri kita sendiri. Di antara universal-universal, tampaknya tidak ada prinsip yang melaluinya kita dapat memutuskan mana yang dapat diketahui melalui pengenalan, namun jelas bahwa di antara yang dapat diketahui demikian adalah kualitas-kualitas indrawi, relasi-relasi ruang dan waktu, kemiripan, serta universal-universal logis abstrak tertentu. Pengetahuan derivatif kita tentang benda-benda, yang kita sebut pengetahuan melalui deskripsi, selalu melibatkan baik pengenalan dengan sesuatu maupun pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran. Pengetahuan langsung kita tentang kebenaran-kebenaran dapat disebut pengetahuan intuitif, dan kebenaran yang diketahui demikian dapat disebut kebenaran swanyata (*self-evident truths*). Di antara kebenaran tersebut termasuk kebenaran-kebenaran yang sekadar menyatakan apa yang diberikan dalam indra, dan juga prinsip-prinsip logis serta aritmetika abstrak tertentu, dan (meskipun dengan kepastian yang lebih rendah) beberapa proposisi etis. Pengetahuan derivatif kita tentang kebenaran-kebenaran terdiri dari segala sesuatu yang dapat kita deduksikan dari kebenaran swanyata dengan menggunakan prinsip-prinsip deduksi yang swanyata.

Jika penjelasan di atas benar, maka seluruh pengetahuan kita tentang kebenaran bergantung pada pengetahuan intuitif kita. Oleh karena itu, menjadi penting untuk mempertimbangkan hakikat dan cakupan pengetahuan intuitif, dengan cara yang hampir sama seperti ketika pada tahap sebelumnya kita mempertimbangkan hakikat dan cakupan pengetahuan melalui pengenalan. Namun pengetahuan tentang kebenaran memunculkan masalah lebih lanjut, yang tidak muncul dalam pengetahuan tentang benda-benda, yaitu masalah kekeliruan (*error*). Beberapa keyakinan kita ternyata keliru, dan oleh karena itu menjadi perlu untuk mempertimbangkan bagaimana, jika mungkin, kita dapat membedakan pengetahuan dari kekeliruan. Masalah ini tidak muncul dalam pengetahuan melalui pengenalan, karena apa pun yang

menjadi objek pengenalan, bahkan dalam mimpi dan halusinasi, tidak ada kekeliruan yang terlibat selama kita tidak melampaui objek langsung tersebut: kekeliruan hanya dapat muncul ketika kita menganggap objek langsung, yakni data-indra, sebagai tanda dari suatu objek fisik. Dengan demikian, masalah-masalah yang terhubung dengan pengetahuan tentang kebenaran adalah lebih sulit daripada masalah yang terhubung dengan pengetahuan tentang benda-benda. Sebagai masalah pertama yang terhubung dengan pengetahuan tentang kebenaran, mari kita periksa hakikat dan cakupan dari penilaian intuitif kita.



BAB XI
TENTANG PENGETAHUAN INTUITIF

Terdapat kesan umum bahwa segala sesuatu yang kita yakini haruslah mampu dibuktikan, atau setidaknya mampu ditunjukkan sebagai sesuatu yang sangat probabel. Banyak orang merasa bahwa suatu keyakinan yang tidak dapat diberikan alasannya adalah keyakinan yang tidak bernalar. Secara garis besar, pandangan ini tepat. Hampir semua keyakinan umum kita entah disimpulkan, atau mampu disimpulkan, dari keyakinan-keyakinan lain yang dapat dianggap sebagai pemberi alasan baginya. Biasanya, alasan tersebut telah dilupakan, atau bahkan tidak pernah hadir secara sadar dalam pikiran kita. Sedikit dari kita yang pernah bertanya pada diri sendiri, misalnya, apa alasan untuk mengasumsikan bahwa makanan yang akan kita makan tidak akan ternyata menjadi racun. Namun kita merasa, ketika ditantang, bahwa alasan yang sangat baik dapat ditemukan, meskipun kita tidak siap menyampaikannya pada saat itu. Dan dalam keyakinan ini kita biasanya terjustifikasi.

Namun mari kita bayangkan sosok Socrates yang gigih, yang apa pun alasan yang kita berikan kepadanya, ia terus menuntut alasan bagi alasan tersebut. Kita lambat laun, dan barangkali dalam waktu tidak lama lagi, akan didorong ke suatu titik di mana kita tidak dapat menemukan alasan lebih lanjut, dan di mana menjadi hampir pasti bahwa tidak ada alasan lebih lanjut yang bahkan secara teoretis dapat ditemukan. Bermula dari keyakinan umum dalam kehidupan sehari-hari, kita dapat didorong mundur dari satu titik ke titik lain, sampai kita sampai pada suatu prinsip umum, atau suatu instansi dari prinsip umum, yang tampak jelas benderang, dan ia sendiri tidak mampu dideduksikan dari apa pun yang lebih jelas lagi. Dalam kebanyakan pertanyaan tentang kehidupan sehari-hari, seperti apakah makanan kita cenderung bergizi dan tidak beracun, kita akan didorong mundur pada prinsip induktif, yang telah kita diskusikan dalam Bab VI. Namun di luar itu, tampaknya tidak ada regres lebih lanjut. Prinsip itu sendiri terus-menerus digunakan dalam penalaran kita, terkadang secara sadar, terkadang secara tidak sadar; namun tidak ada penalaran yang, bermula dari suatu prinsip swanyata (*self-evident*) yang lebih sederhana, membimbing kita pada prinsip induksi sebagai kesimpulannya. Dan hal yang sama berlaku untuk prinsip-prinsip logis lainnya. Kebenaran mereka nyata bagi kita, dan kita menggunakannya dalam menyusun demonstrasi; namun mereka sendiri, atau setidaknya beberapa dari mereka, tidak mampu didemonstrasikan.

Keswanyataan (*self-evidence*), bagaimanapun, tidak terbatas pada prinsip-prinsip umum yang tidak dapat dibuktikan. Ketika sejumlah prinsip logis tertentu telah diakui, sisanya dapat dideduksikan darinya; namun proposisi yang dideduksikan tersebut sering kali sama swanyatanya dengan proposisi yang diasumsikan tanpa pembuktian. Terlebih lagi, seluruh aritmetika dapat dideduksikan dari prinsip-prinsip umum logika, namun proposisi sederhana dalam aritmetika, seperti "dua tambah dua adalah empat", adalah sama swanyatanya dengan prinsip-prinsip logika.

Tampaknya juga, meskipun hal ini lebih dapat diperdebatkan, bahwa terdapat beberapa prinsip etis yang swanyata, seperti "kita seharusnya mengejar apa yang baik".

Harus diperhatikan bahwa, dalam semua kasus prinsip umum, instansi-instansi partikular, yang berurusan dengan hal-hal yang familier, adalah lebih nyata daripada prinsip umum tersebut. Sebagai contoh, hukum kontradiksi menyatakan bahwa tidak ada sesuatu pun yang dapat memiliki sekaligus tidak memiliki suatu properti tertentu. Hal ini nyata segera setelah dipahami, namun ia tidak senyata fakta bahwa sebuah mawar partikular yang kita lihat tidak mungkin sekaligus merah dan tidak merah. (Tentu saja mungkin bahwa bagian-bagian dari mawar tersebut berwarna merah dan bagian lainnya tidak merah,

atau bahwa mawar tersebut memiliki corak merah muda yang membuat kita hampir tidak tahu apakah akan menyebutnya merah atau tidak; namun dalam kasus pertama adalah jelas bahwa mawar tersebut secara keseluruhan tidaklah merah, sementara dalam kasus terakhir jawabannya secara teoretis pasti segera setelah kita menetapkan definisi presisi tentang "merah".) Biasanya melalui instansi partikularlah kita menjadi mampu melihat prinsip umum. Hanya mereka yang terbiasa berurusan dengan abstraksi yang dapat dengan mudah menangkap prinsip umum tanpa bantuan instansi-instansi.

Selain prinsip-prinsip umum, jenis kebenaran swanyata lainnya adalah yang diturunkan secara langsung dari sensasi. Kita akan menyebut kebenaran semacam itu "kebenaran persepsi" (*truths of perception*), dan penilaian yang mengekspresikannya akan kita sebut "penilaian persepsi" (*judgements of perception*). Namun di sini diperlukan tingkat kehati-hatian tertentu dalam memahami hakikat presisi dari kebenaran yang bersifat swanyata. Data-indra aktual itu sendiri tidaklah benar maupun salah. Sebuah bercak warna partikular yang saya lihat, misalnya, secara sederhana hanyalah eksis: ia bukan jenis hal yang benar atau salah. Adalah benar bahwa terdapat bercak semacam itu, benar bahwa ia memiliki bentuk dan derajat kecemerlangan tertentu, benar bahwa ia dikelilingi oleh warna-warna tertentu lainnya. Namun bercak itu sendiri, seperti segala hal lainnya di dunia indrawi, berasal dari jenis yang secara radikal berbeda dari hal-hal yang benar atau salah, dan oleh karena itu tidak dapat secara tepat dikatakan sebagai benar. Jadi, kebenaran swanyata apa pun yang diperoleh dari indra kita pastilah berbeda dari data-indra dari mana kebenaran tersebut diperoleh.

Tampaknya terdapat dua jenis kebenaran persepsi yang swanyata, meskipun barangkali dalam analisis terakhir kedua jenis tersebut dapat menyatu. Pertama, terdapat jenis yang semata-mata menegaskan eksistensi data-indra, tanpa menganalisisnya dengan cara apa pun. Kita melihat sebuah bercak merah, dan kita menilai "terdapat bercak merah anu", atau lebih ketatnya "terdapat itu"; ini adalah salah satu jenis penilaian persepsi yang intuitif. Jenis lainnya muncul ketika objek indra bersifat kompleks, dan kita menundukkannya pada suatu tingkat analisis tertentu. Jika, contohnya, kita melihat sebuah bercak merah yang bulat, kita mungkin menilai "bercak merah itu bulat". Ini kembali merupakan sebuah penilaian persepsi, namun ia berbeda dari jenis kita yang sebelumnya. Dalam jenis kita sekarang, kita memiliki sebuah data-indra tunggal yang memiliki baik warna maupun bentuk: warnanya merah dan bentuknya bulat. Penilaian kita menganalisis data tersebut menjadi warna dan bentuk, lalu menggabungkannya kembali dengan menyatakan bahwa warna merah tersebut memiliki bentuk bulat. Contoh lain dari jenis penilaian ini adalah "ini berada di sebelah kanan dari itu", di mana "ini" dan "itu" dilihat secara serentak. Dalam jenis penilaian ini, data-indra mengandung konstituen-konstituen yang memiliki suatu relasi satu sama lain, dan penilaian tersebut menegaskan bahwa konstituen-konstituen ini memiliki relasi tersebut.

Kelas lain dari penilaian intuitif, yang analog dengan penilaian indra namun cukup distingtif darinya, adalah penilaian ingatan (*judgements of memory*). Terdapat bahaya kebingungan mengenai hakikat ingatan, dikarenakan fakta bahwa ingatan akan suatu objek cenderung disertai oleh sebuah citra (*image*) dari objek tersebut, padahal citra tersebut tidak mungkin merupakan apa yang mengonstitusi ingatan. Hal ini mudah dilihat hanya dengan memperhatikan bahwa citra tersebut berada di masa sekarang, sedangkan apa yang diingat diketahui berada di masa lalu. Terlebih lagi, kita niscaya mampu sampai pada tingkat tertentu untuk membandingkan citra kita dengan objek yang diingat, sehingga kita sering tahu, dalam batasan yang agak luas, sejauh mana citra kita itu akurat; namun hal ini akan mustahil, kecuali objek tersebut, sebagai lawan dari citra, dalam beberapa cara hadir di depan pikiran. Jadi esensi dari ingatan tidak dikonstitusi oleh citra, melainkan oleh kehadiran secara langsung suatu objek di depan pikiran yang dikenali sebagai masa lalu. Tanpa adanya fakta ingatan dalam pengertian ini, kita tidak akan tahu bahwa pernah ada masa lalu sama sekali, juga tidak akan mampu memahami kata "masa lalu", sebagaimana orang yang lahir buta tidak dapat memahami kata "cahaya". Jadi niscaya terdapat penilaian ingatan yang intuitif, dan pada penilaian itulah, pada akhirnya, seluruh pengetahuan kita tentang masa lalu bergantung.

Namun, kasus ingatan memunculkan sebuah kesulitan, karena ia terkenal sering keliru, dan dengan demikian melempar keraguan atas keterpercayaan penilaian intuitif pada umumnya. Kesulitan ini bukanlah hal yang ringan. Namun mari kita persempit cakupannya terlebih dahulu sejauh mungkin. Secara garis besar, ingatan dapat dipercaya sebanding dengan kejelasan pengalaman tersebut dan kedekatannya dalam

waktu. Jika rumah di sebelah tersambar petir setengah menit yang lalu, ingatan saya tentang apa yang saya lihat dan dengar akan begitu andal sehingga akan menjadi absurd untuk meragukan apakah tadi telah terjadi kilatan cahaya atau tidak. Dan hal yang sama berlaku untuk pengalaman yang kurang jelas, selama mereka bersifat baru saja terjadi (*recent*). Saya yakin secara absolut bahwa setengah menit yang lalu saya sedang duduk di kursi yang sama dengan yang saya duduki sekarang. Menelusuri kembali hari ini, saya menemukan hal-hal yang saya yakini sepenuhnya, hal-hal lain yang hampir saya yakini, hal-hal lain yang dapat saya yakini melalui pemikiran dan dengan memanggil kembali keadaan-keadaan yang menyertainya, dan beberapa hal yang sama sekali tidak saya yakini. Saya yakin sepenuhnya bahwa saya menyantap sarapan saya pagi ini, tetapi jika saya bersikap acuh tak acuh terhadap sarapan saya sebagaimana seharusnya seorang filsuf, saya akan merasa ragu. Mengenai percakapan saat sarapan, saya dapat mengingat sebagian darinya dengan mudah, sebagian dengan usaha, sebagian hanya dengan unsur keraguan yang besar, dan sebagian tidak sama sekali. Jadi terdapat gradasi yang berkelanjutan dalam derajat keswanyataan dari apa yang saya ingat, dan gradasi yang berkorespondensi dalam keterpercayaan ingatan saya.

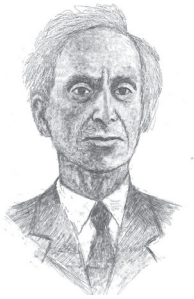
Jadi jawaban pertama terhadap kesulitan ingatan yang keliru adalah dengan mengatakan bahwa ingatan memiliki derajat keswanyataan, dan bahwa hal ini berkorespondensi dengan derajat keterpercayaannya, mencapai batas keswanyataan yang sempurna dan keterpercayaan yang sempurna dalam ingatan kita akan peristiwa-peristiwa yang baru saja terjadi dan jelas.

Tampaknya, bagaimanapun, terdapat kasus-kasus keyakinan yang sangat teguh pada ingatan yang seluruhnya palsu. Sangat mungkin bahwa, dalam kasus-kasus ini, apa yang benar-benar diingat, dalam arti hadir secara langsung di depan pikiran, adalah sesuatu yang lain dari apa yang secara keliru diyakini, meskipun sesuatu tersebut umumnya terasosiasi dengannya. Raja George IV konon pada akhirnya percaya bahwa ia berada di pertempuran Waterloo, karena ia telah begitu sering mengatakan bahwa ia berada di sana. Dalam kasus ini, apa yang langsung diingat adalah pernyataannya yang berulang-ulang; keyakinan pada apa yang ia nyatakan (jika keyakinan itu ada) akan dihasilkan oleh asosiasi dengan pernyataan yang diingat, dan oleh karena itu bukan merupakan kasus ingatan yang asli. Tampaknya kasus-kasus ingatan yang keliru kemungkinan besar semuanya dapat ditangani dengan cara ini, yakni mereka dapat ditunjukkan sebagai bukan kasus ingatan dalam pengertian yang ketat sama sekali.

Satu poin penting mengenai keswanyataan diperjelas oleh kasus ingatan, yaitu bahwa keswanyataan memiliki derajat: ia bukanlah sebuah kualitas yang sekadar ada atau absen, melainkan sebuah kualitas yang dapat hadir lebih banyak atau lebih sedikit, dalam gradasi yang berkisar dari kepastian absolut turun hingga kekaburan yang hampir tidak terasa. Kebenaran persepsi dan beberapa prinsip logika memiliki derajat keswanyataan yang paling tinggi; kebenaran ingatan langsung memiliki derajat yang hampir sama tingginya. Prinsip induktif memiliki keswanyataan yang lebih rendah daripada beberapa prinsip logika lainnya, seperti "apa yang menyusul dari premis yang benar niscaya benar". Ingatan-ingatan memiliki keswanyataan yang semakin berkurang seiring mereka menjadi semakin jauh dan semakin kabur; kebenaran logika dan matematika memiliki (secara garis besar) keswanyataan yang lebih rendah seiring mereka menjadi semakin rumit. Penilaian tentang nilai etis atau estetis intrinsik cenderung memiliki beberapa keswanyataan, namun tidak banyak.

Derajat keswanyataan adalah penting dalam teori pengetahuan, karena jika proposisi-proposisi mungkin (seperti yang tampak mungkin terjadi) memiliki suatu derajat keswanyataan tanpa harus menjadi benar, maka tidaklah perlu untuk meninggalkan seluruh hubungan antara keswanyataan dan kebenaran, melainkan sekadar mengatakan bahwa di mana terdapat konflik, proposisi yang lebih swanyata harus dipertahankan dan yang kurang swanyata ditolak.

Tampaknya, bagaimanapun, sangat probabel bahwa dua gagasan berbeda digabungkan dalam "keswanyataan" sebagaimana dijelaskan di atas; bahwa salah satunya, yang berkorespondensi dengan derajat keswanyataan tertinggi, benar-benar merupakan jaminan kebenaran yang tidak dapat keliru (*infallible guarantee of truth*), sementara yang lainnya, yang berkorespondensi dengan semua derajat lainnya, tidak memberikan jaminan yang tidak dapat keliru, melainkan hanya praduga yang lebih besar atau lebih kecil. Namun, ini hanyalah sebuah saran, yang belum dapat kita kembangkan lebih lanjut. Setelah kita menangani hakikat kebenaran, kita akan kembali ke subjek keswanyataan, dalam kaitannya dengan pembedaan antara pengetahuan dan kekeliruan.



BAB XII
KEBENARAN DAN KEKELIRUAN

Pengetahuan kita tentang kebenaran, tidak seperti pengetahuan kita tentang benda-benda, memiliki lawan, yaitu kekeliruan. Sejauh berkaitan dengan benda-benda, kita dapat mengenalinya atau tidak mengenalinya, tetapi tidak ada keadaan pikiran positif yang dapat dideskripsikan sebagai pengetahuan yang keliru tentang benda-benda, setidaknya selama kita membatasi diri pada pengetahuan melalui pengenalan (*acquaintance*). Apa pun yang kita kenal niscaya adalah sesuatu; kita mungkin menarik inferensi yang salah dari pengenalan kita, namun pengenalan itu sendiri tidak dapat menipu. Jadi, tidak ada dualisme dalam hal pengenalan. Namun, dalam hal pengetahuan tentang kebenaran, terdapat dualisme. Kita dapat meyakini apa yang salah sebagaimana kita meyakini apa yang benar. Kita tahu bahwa dalam banyak subjek, orang-orang yang berbeda memegang pendapat yang berbeda dan tidak kompatibel: oleh karena itu, beberapa keyakinan niscaya keliru. Karena keyakinan yang keliru sering kali dipegang sama kuatnya dengan keyakinan yang benar, maka menjadi pertanyaan yang sulit tentang bagaimana membedakannya dari keyakinan yang benar. Bagaimana kita mengetahui, dalam suatu kasus tertentu, bahwa keyakinan kita tidaklah keliru? Ini adalah pertanyaan dengan kesulitan yang sangat besar, yang mana tidak ada jawaban yang sepenuhnya memuaskan yang dimungkinkan. Namun, terdapat pertanyaan pendahuluan yang agak kurang sulit, yaitu: Apa yang kita maksud dengan kebenaran dan kekeliruan? Pertanyaan pendahuluan inilah yang akan dipertimbangkan dalam bab ini. Dalam bab ini kita tidak bertanya bagaimana kita dapat mengetahui apakah suatu keyakinan itu benar atau salah: kita bertanya apa yang dimaksud dengan pertanyaan apakah suatu keyakinan itu benar atau salah. Diharapkan bahwa jawaban yang jelas atas pertanyaan ini dapat membantu kita memperoleh jawaban atas pertanyaan tentang keyakinan mana yang benar, namun untuk saat ini kita hanya bertanya "Apakah kebenaran itu?" dan "Apakah kekeliruan itu?" bukan "Keyakinan mana yang benar?" dan "Keyakinan mana yang salah?" Sangat penting untuk menjaga agar pertanyaan-pertanyaan yang berbeda ini tetap terpisah sepenuhnya, karena kebingungan di antara mereka pasti akan menghasilkan jawaban yang tidak benar-benar dapat diterapkan pada salah satunya.

Ada tiga poin yang perlu diperhatikan dalam upaya menemukan hakikat kebenaran, tiga syarat yang harus dipenuhi oleh teori apa pun.

(1) Teori kebenaran kita harus sedemikian rupa sehingga memungkinkan adanya lawan, yaitu kekeliruan. Cukup banyak filsuf telah gagal memenuhi kondisi ini secara memadai: mereka telah membangun teori-teori yang menurutnya seluruh pemikiran kita seharusnya benar, dan kemudian mengalami kesulitan besar dalam menemukan tempat bagi kekeliruan. Dalam hal ini, teori keyakinan kita harus berbeda dari teori pengenalan kita, karena dalam kasus pengenalan tidaklah perlu untuk memperhitungkan lawan apa pun.

(2) Tampaknya cukup jelas bahwa jika tidak ada keyakinan, maka tidak akan ada kekeliruan, dan juga tidak ada kebenaran, dalam pengertian di mana kebenaran merupakan korelatif dari kekeliruan. Jika kita membayangkan sebuah dunia yang murni materi, tidak akan ada ruang bagi kekeliruan dalam dunia semacam itu, dan meskipun dunia tersebut akan mengandung apa yang mungkin disebut "fakta", ia tidak akan mengandung kebenaran apa pun, dalam pengertian di mana kebenaran adalah hal-hal dari jenis yang sama dengan kekeliruan. Faktanya, kebenaran dan kekeliruan adalah properti dari keyakinan dan pernyataan: oleh karena itu, dunia yang murni materi, karena tidak mengandung keyakinan atau pernyataan, juga tidak akan mengandung kebenaran atau kekeliruan.

(3) Namun, berlawanan dengan apa yang baru saja kita katakan, perlu diperhatikan bahwa kebenaran atau kekeliruan dari suatu keyakinan selalu bergantung pada sesuatu yang terletak di luar keyakinan itu sendiri. Jika saya yakin bahwa Charles I meninggal di atas panggung eksekusi, saya meyakini hal yang benar, bukan karena kualitas intrinsik apa pun dari keyakinan saya, yang dapat ditemukan hanya dengan memeriksa keyakinan tersebut, melainkan karena suatu peristiwa sejarah yang terjadi dua setengah abad yang lalu. Jika saya yakin bahwa Charles I meninggal di tempat tidurnya, saya meyakini hal yang salah: tidak ada tingkat kejelasan dalam keyakinan saya, atau kehati-hatian dalam mencapainya, yang dapat mencegahnya dari menjadi salah, sekali lagi karena apa yang terjadi lama berselang, dan bukan karena properti intrinsik apa pun dari keyakinan saya. Oleh karena itu, meskipun kebenaran dan kekeliruan adalah properti dari keyakinan, mereka adalah properti yang bergantung pada hubungan keyakinan tersebut dengan hal-hal lain, bukan pada kualitas internal apa pun dari keyakinan tersebut.

Syarat ketiga di atas membawa kita untuk mengadopsi pandangan—yang secara keseluruhan paling umum di antara para filsuf—bahwa kebenaran terdiri dari beberapa bentuk korespondensi antara keyakinan dan fakta. Namun, sama sekali bukan hal yang mudah untuk menemukan bentuk korespondensi yang tidak memiliki keberatan yang tak terbantahkan. Karena hal ini sebagian—dan sebagian lagi karena perasaan bahwa jika kebenaran terdiri dari korespondensi pemikiran dengan sesuatu di luar pemikiran, maka pemikiran tidak akan pernah tahu kapan kebenaran telah dicapai—banyak filsuf telah terbawa untuk mencoba menemukan beberapa definisi kebenaran yang tidak terdiri dari hubungan dengan sesuatu yang sepenuhnya di luar keyakinan. Upaya paling penting dalam definisi jenis ini adalah teori bahwa kebenaran terdiri dari koherensi. Dikatakan bahwa ciri kekeliruan adalah kegagalan untuk berkoherensi dalam tumpukan keyakinan kita, dan bahwa merupakan esensi dari kebenaran untuk membentuk bagian dari sistem yang bulat sempurna yang merupakan Sang Kebenaran.

Namun, terdapat kesulitan besar dalam pandangan ini, atau lebih tepatnya dua kesulitan besar. Pertama adalah bahwa tidak ada alasan untuk mengasumsikan bahwa hanya satu tumpukan keyakinan koheren yang dimungkinkan. Bisa jadi, dengan imajinasi yang memadai, seorang novelis mungkin menciptakan masa lalu bagi dunia yang akan sangat pas dengan apa yang kita ketahui, namun tetap berbeda sama sekali dari masa lalu yang nyata. Dalam masalah yang lebih ilmiah, adalah pasti bahwa sering kali terdapat dua atau lebih hipotesis yang menjelaskan semua fakta yang diketahui tentang suatu subjek, dan meskipun dalam kasus-kasus seperti itu para ilmuwan berupaya menemukan fakta yang akan menyingkirkan semua hipotesis kecuali satu, tidak ada alasan mengapa mereka harus selalu berhasil.

Dalam filsafat, sekali lagi, tampaknya bukan hal yang aneh bagi dua hipotesis yang bersaing untuk keduanya mampu menjelaskan semua fakta. Jadi, misalnya, adalah mungkin bahwa kehidupan adalah satu mimpi yang panjang, dan bahwa dunia luar hanya memiliki derajat realitas yang dimiliki oleh objek-objek dalam mimpi; namun meskipun pandangan semacam itu tidak tampak tidak konsisten dengan fakta-fakta yang diketahui, tidak ada alasan untuk lebih menyukainya daripada pandangan akal sehat, yang menurutnya orang lain dan benda-benda lain itu benar-benar eksis. Jadi koherensi sebagai definisi kebenaran gagal karena tidak ada bukti bahwa hanya ada satu sistem yang koheren.

Keberatan lainnya terhadap definisi kebenaran ini adalah bahwa ia mengasumsikan makna "koherensi" telah diketahui, padahal faktanya "koherensi" mensyaratkan kebenaran hukum-hukum logika. Dua proposisi bersifat koheren ketika keduanya mungkin benar, dan bersifat tidak koheren ketika setidaknya salah satunya niscaya salah. Sekarang, untuk mengetahui apakah dua proposisi dapat keduanya benar, kita harus mengetahui kebenaran-kebenaran seperti hukum kontradiksi. Misalnya, dua proposisi, "pohon ini adalah pohon ek" dan "pohon ini bukan pohon ek", tidaklah koheren, karena hukum kontradiksi. Namun jika hukum kontradiksi itu sendiri dikenakan pada uji koherensi, kita akan mendapati bahwa jika kita memilih untuk menganggapnya salah, maka tidak ada lagi hal yang tidak koheren dengan hal lainnya. Jadi hukum-hukum logika menyediakan kerangka atau struktur di mana uji koherensi diterapkan, dan hukum-hukum itu sendiri tidak dapat ditetapkan oleh uji ini.

Karena dua alasan di atas, koherensi tidak dapat diterima sebagai pemberi makna kebenaran, meskipun ia sering kali menjadi uji kebenaran yang paling penting setelah sejumlah tertentu kebenaran telah diketahui.

Oleh karena itu kita didorong kembali pada korespondensi dengan fakta sebagai pembentuk hakikat kebenaran. Tinggal mendefinisikan secara presisi apa yang kita maksud dengan "fakta", dan apa hakikat dari korespondensi yang niscaya bersubsistensi antara keyakinan dan fakta, agar keyakinan tersebut dapat bernilai benar.

Sesuai dengan ketiga syarat kita, kita harus mencari teori kebenaran yang (1) memungkinkan kebenaran memiliki lawan, yaitu kekeliruan, (2) menjadikan kebenaran sebagai properti dari keyakinan, namun (3) menjadikannya sebagai properti yang sepenuhnya bergantung pada hubungan keyakinan tersebut dengan hal-hal di luar.

Kebutuhan untuk mengakomodasi kekeliruan membuatnya mustahil untuk menganggap keyakinan sebagai hubungan antara pikiran dengan satu objek tunggal, yang dapat dikatakan sebagai apa yang diyakini. Jika keyakinan dianggap demikian, kita akan mendapati bahwa, seperti halnya pengenalan, ia tidak akan mengakomodasi oposisi kebenaran dan kekeliruan, melainkan niscaya harus selalu benar. Hal ini dapat diperjelas melalui contoh-contoh. Othello meyakini secara keliru bahwa Desdemona mencintai Cassio. Kita tidak dapat mengatakan bahwa keyakinan ini terdiri dari hubungan dengan objek tunggal, "cinta Desdemona pada Cassio", karena jika objek semacam itu ada, maka keyakinan tersebut akan benar. Faktanya tidak ada objek semacam itu, dan oleh karena itu Othello tidak dapat memiliki hubungan apa pun dengan objek semacam itu. Maka keyakinannya tidak mungkin terdiri dari hubungan dengan objek ini.

Dapat dikatakan bahwa keyakinannya adalah hubungan dengan objek yang berbeda, yakni "bahwa Desdemona mencintai Cassio"; namun hampir sama sulitnya untuk mengasumsikan bahwa ada objek semacam ini ketika Desdemona tidak mencintai Cassio, sebagaimana sulitnya mengasumsikan adanya "cinta Desdemona pada Cassio". Oleh karena itu akan lebih baik untuk mencari teori keyakinan yang tidak menjadikannya terdiri dari hubungan pikiran dengan objek tunggal.

Adalah umum untuk memikirkan relasi seolah-olah mereka selalu berlaku di antara dua term (*terms*), namun faktanya tidaklah selalu demikian. Beberapa relasi menuntut tiga term, beberapa empat, dan seterusnya. Ambil contoh, relasi "di antara". Selama hanya dua term yang masuk, relasi "di antara" adalah mustahil: tiga term adalah jumlah terkecil yang memungkinkannya. York berada di antara London dan Edinburgh; namun jika London dan Edinburgh adalah satu-satunya tempat di dunia, tidak akan ada sesuatu pun yang berada di antara satu tempat dan tempat lainnya. Demikian pula kecemburuan membutuhkan tiga orang: tidak ada relasi semacam itu yang tidak melibatkan setidaknya tiga orang. Proposisi seperti "A menginginkan B untuk mengusahakan pernikahan C dengan D" melibatkan sebuah relasi dari empat term; artinya, A dan B dan C dan D semuanya masuk, dan relasi yang dilibatkan tidak dapat diekspresikan selain dalam bentuk yang melibatkan keempatnya. Contoh dapat diperbanyak tanpa batas, namun cukup sekian untuk menunjukkan bahwa ada relasi-relasi yang memerlukan lebih dari dua term sebelum mereka dapat terjadi.

Relasi yang dilibatkan dalam menilai atau meyakini haruslah, jika kekeliruan ingin diakomodasi sebagaimana mestinya, diambil sebagai relasi antara beberapa term, bukan antara dua term. Ketika Othello meyakini bahwa Desdemona mencintai Cassio, ia tidak boleh memiliki di depan pikirannya satu objek tunggal, "cinta Desdemona pada Cassio", atau "bahwa Desdemona mencintai Cassio", karena hal itu akan mensyaratkan adanya kekeliruan-kekeliruan objektif yang bersubsistensi secara independen dari pikiran apa pun; dan ini, meskipun tidak dapat dibantah secara logis, adalah teori yang harus dihindari jika memungkinkan. Jadi lebih mudah untuk menjelaskan kekeliruan jika kita menganggap penilaian sebagai sebuah relasi di mana pikiran dan berbagai objek yang bersangkutan semuanya muncul secara terpisah; artinya, Desdemona dan mencintai dan Cassio niscaya semuanya menjadi term-term dalam relasi yang bersubsistensi ketika Othello meyakini bahwa Desdemona mencintai Cassio. Relasi ini, oleh karena itu, adalah relasi dari empat term, karena Othello juga merupakan salah satu term dari relasi tersebut. Ketika kita mengatakan bahwa itu adalah relasi dari empat term, kita tidak memaksudkan bahwa Othello memiliki relasi tertentu terhadap Desdemona, dan memiliki relasi yang sama terhadap mencintai dan juga terhadap Cassio. Hal ini mungkin benar untuk beberapa relasi lain selain meyakini; namun meyakini, secara jelas, bukanlah sebuah relasi yang dimiliki Othello terhadap masing-masing dari ketiga term yang bersangkutan,

melainkan terhadap semuanya secara bersama-sama: hanya ada satu instansi dari relasi meyakini yang dilibatkan, namun instansi tunggal ini menjalin empat term tersebut. Jadi kejadian aktualnya, pada saat Othello memikirkan keyakinannya, adalah bahwa relasi yang disebut "meyakini" tersebut sedang menjalin menjadi satu kesatuan kompleks empat term yaitu Othello, Desdemona, mencintai, dan Cassio. Apa yang disebut keyakinan atau penilaian tidak lain adalah relasi meyakini atau menilai ini, yang menghubungkan sebuah pikiran dengan beberapa hal lain selain dirinya sendiri. Sebuah tindakan keyakinan atau penilaian adalah terjadinya relasi meyakini atau menilai tersebut di antara term-term tertentu pada waktu partikular tertentu.

Sekarang kita berada dalam posisi untuk memahami apa yang membedakan penilaian yang benar dari penilaian yang salah. Untuk tujuan ini kita akan mengadopsi definisi-definisi tertentu. Dalam setiap tindakan penilaian terdapat sebuah pikiran yang menilai, dan terdapat term-term yang mengenainya pikiran itu menilai. Kita akan menyebut pikiran tersebut sebagai subjek dalam penilaian, dan term-term selebihnya sebagai objek-objek. Jadi, ketika Othello menilai bahwa Desdemona mencintai Cassio, Othello adalah subjek, sementara objek-objeknya adalah Desdemona dan mencintai dan Cassio. Subjek dan objek bersama-sama disebut sebagai konstituen dari penilaian tersebut. Perlu diperhatikan bahwa relasi menilai memiliki apa yang disebut sebagai "arah" (*sense or direction*). Kita dapat mengatakan, secara metaforis, bahwa ia menempatkan objek-objeknya dalam urutan tertentu, yang dapat kita indikasikan melalui urutan kata-kata dalam kalimat. (Dalam bahasa yang berinfleksi, hal yang sama akan diindikasikan oleh infleksi, misalnya melalui perbedaan antara nominatif dan akusatif). Penilaian Othello bahwa Cassio mencintai Desdemona berbeda dari penilaiannya bahwa Desdemona mencintai Cassio, terlepas dari fakta bahwa penilaian tersebut terdiri dari konstituen yang sama, karena relasi menilai menempatkan konstituen tersebut dalam urutan yang berbeda pada kedua kasus itu. Demikian pula, jika Cassio menilai bahwa Desdemona mencintai Othello, konstituen penilaiannya tetap sama, namun urutannya berbeda. Properti memiliki "arah" ini adalah properti yang dimiliki oleh relasi menilai bersama dengan semua relasi lainnya. "Arah" dari relasi adalah sumber asasi dari urutan dan deret serta banyak konsep matematika; namun kita tidak perlu lebih jauh menyibukkan diri dengan aspek ini.

Kita berbicara tentang relasi yang disebut "menilai" atau "meyakini" sebagai yang menjalin menjadi satu kesatuan kompleks antara subjek dan objek-objek. Dalam hal ini, menilai adalah persis seperti setiap relasi lainnya. Kapan pun sebuah relasi berlaku di antara dua term atau lebih, ia menyatukan term-term tersebut menjadi satu kesatuan kompleks. Jika Othello mencintai Desdemona, terdapat kesatuan kompleks seperti "cinta Othello pada Desdemona". Term-term yang disatukan oleh relasi tersebut mungkin dirinya sendiri kompleks, atau mungkin sederhana, namun keseluruhan yang dihasilkan dari penyatuan mereka niscaya bersifat kompleks. Di mana pun ada sebuah relasi yang menghubungkan term-term tertentu, di sana terdapat sebuah objek kompleks yang terbentuk dari penyatuan term-term tersebut; dan sebaliknya, di mana pun ada sebuah objek kompleks, di sana terdapat sebuah relasi yang menghubungkan konstituen-konstituennya. Ketika suatu tindakan meyakini terjadi, di sana terdapat sebuah kompleks, di mana "meyakini" adalah relasi yang menyatukan, dan subjek serta objek-objek diatur dalam urutan tertentu oleh "arah" dari relasi meyakini tersebut. Di antara objek-objeknya, sebagaimana kita lihat dalam mempertimbangkan "Othello meyakini bahwa Desdemona mencintai Cassio", salah satunya niscaya adalah sebuah relasi—dalam instansi ini, relasi "mencintai". Namun relasi ini, sebagaimana ia muncul dalam tindakan meyakini, bukanlah relasi yang menciptakan kesatuan dari keseluruhan kompleks yang terdiri dari subjek dan objek-objek tersebut. Relasi "mencintai", sebagaimana ia muncul dalam tindakan meyakini, adalah salah satu dari objek-objeknya—ia adalah batu bata dalam struktur tersebut, bukan semennya. Semennya adalah relasi "meyakini". Ketika keyakinan tersebut benar, terdapat kesatuan kompleks lainnya, di mana relasi yang tadinya merupakan salah satu objek dari keyakinan tersebut sekarang menghubungkan objek-objek lainnya. Jadi, misalnya, jika Othello meyakini secara benar bahwa Desdemona mencintai Cassio, maka terdapat sebuah kesatuan kompleks, "cinta Desdemona pada Cassio", yang tersusun secara eksklusif dari objek-objek keyakinan tersebut, dalam urutan yang sama seperti yang mereka miliki dalam keyakinan tersebut, dengan relasi yang tadinya merupakan salah satu objek sekarang muncul sebagai semen yang mengikat objek-objek keyakinan lainnya. Di sisi lain, ketika suatu keyakinan itu salah, tidak

ada kesatuan kompleks semacam itu yang tersusun hanya dari objek-objek keyakinan tersebut. Jika Othello meyakini secara keliru bahwa Desdemona mencintai Cassio, maka tidak ada kesatuan kompleks seperti "cinta Desdemona pada Cassio".

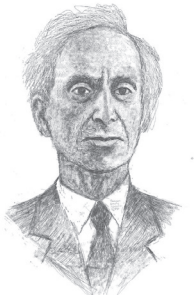
Jadi sebuah keyakinan bernilai benar ketika ia berkorespondensi dengan suatu kompleks yang terasosiasi, dan bernilai salah ketika ia tidak demikian. Dengan mengasumsikan, demi kejelasan, bahwa objek-objek dari keyakinan tersebut adalah dua term dan sebuah relasi, di mana term-term tersebut ditempatkan dalam urutan tertentu oleh "arah" dari meyakini, maka jika kedua term dalam urutan tersebut disatukan oleh relasi itu menjadi sebuah kompleks, keyakinan tersebut adalah benar; jika tidak, maka ia salah. Inilah definisi kebenaran dan kekeliruan yang kita cari. Menilai atau meyakini adalah suatu kesatuan kompleks tertentu di mana sebuah pikiran adalah salah satu konstituennya; jika konstituen selebihnya, diambil dalam urutan yang mereka miliki dalam keyakinan tersebut, membentuk sbuah kesatuan kompleks, maka keyakinan tersebut adalah benar; jika tidak, maka ia salah.

Jadi meskipun kebenaran dan kekeliruan adalah properti dari keyakinan, namun mereka dalam arti tertentu adalah properti ekstrinsik, karena kondisi kebenaran dari sebuah keyakinan adalah sesuatu yang tidak melibatkan keyakinan, atau (secara umum) pikiran apa pun sama sekali, melainkan hanya objek-objek dari keyakinan tersebut. Sebuah pikiran, yang meyakini, meyakini secara benar ketika terdapat sebuah kompleks yang berkorespondensi yang tidak melibatkan pikiran tersebut, melainkan hanya objek-objeknya. Korespondensi ini menjamin kebenaran, dan ketiadaannya mengakibatkan kekeliruan. Maka kita secara serentak menjelaskan dua fakta bahwa keyakinan (a) bergantung pada pikiran untuk eksistensinya, (b) tidak bergantung pada pikiran untuk kebenarannya.

Kita dapat menyatakan kembali teori kita sebagai berikut: Jika kita mengambil keyakinan seperti "Othello meyakini bahwa Desdemona mencintai Cassio", kita akan menyebut Desdemona dan Cassio sebagai term-objek, dan mencintai sebagai relasi-objek. Jika terdapat kesatuan kompleks "cinta Desdemona pada Cassio", yang terdiri dari term-objek yang dihubungkan oleh relasi-objek dalam urutan yang sama seperti yang mereka miliki dalam keyakinan tersebut, maka kesatuan kompleks ini disebut fakta yang berkorespondensi dengan keyakinan tersebut. Jadi sebuah keyakinan bernilai benar ketika terdapat fakta yang berkorespondensi, dan bernilai salah ketika tidak terdapat fakta yang berkorespondensi.

Akan terlihat bahwa pikiran tidak menciptakan kebenaran atau kekeliruan. Pikiran menciptakan keyakinan, namun begitu keyakinan tersebut tercipta, pikiran tidak dapat menjadikannya benar atau salah, kecuali dalam kasus khusus di mana keyakinan tersebut menyangkut hal-hal masa depan yang berada dalam kekuasaan orang yang meyakini, seperti mengejar kereta api. Apa yang membuat sebuah keyakinan benar adalah fakta, dan fakta ini tidak (kecuali dalam kasus luar biasa) melibatkan pikiran dari orang yang memiliki keyakinan tersebut dengan cara apa pun.

Setelah sekarang memutuskan apa yang kita maksud dengan kebenaran dan kekeliruan, selanjutnya kita harus mempertimbangkan cara-cara apa saja yang ada untuk mengetahui apakah keyakinan ini atau itu benar atau salah. Pertimbangan ini akan mengisi bab berikutnya.



BAB XIII
PENGETAHUAN, KEKELIRUAN, DAN PENDAPAT PROBABEL

Pertanyaan mengenai apa yang kita maksud dengan kebenaran dan kekeliruan, yang telah kita pertimbangkan dalam bab sebelumnya, memiliki ketertarikan yang jauh lebih kecil daripada pertanyaan mengenai bagaimana kita dapat mengetahui apa yang benar dan apa yang salah. Pertanyaan ini akan menjadi pokok bahasan kita dalam bab ini. Tidak diragukan lagi bahwa beberapa dari keyakinan kita adalah keliru; sehingga kita digiring untuk menyelidiki kepastian apa yang dapat kita miliki bahwa keyakinan anu dan itu tidaklah keliru. Dengan kata lain, dapatkah kita mengetahui sesuatu sama sekali, ataukah kita terkadang hanya karena keberuntungan meyakini apa yang benar? Namun, sebelum kita dapat menyerang pertanyaan ini, pertama-tama kita harus memutuskan apa yang kita maksud dengan "mengetahui", dan pertanyaan ini tidaklah semudah yang dibayangkan.

Pada pandangan pertama, kita mungkin membayangkan bahwa pengetahuan dapat didefinisikan sebagai "keyakinan yang benar". Ketika apa yang kita yakini itu benar, mungkin dianggap bahwa kita telah mencapai suatu pengetahuan tentang apa yang kita yakini. Namun hal ini tidak sesuai dengan cara kata tersebut biasa digunakan. Untuk mengambil contoh yang sangat trivial: Jika seseorang yakin bahwa nama belakang mendiang Perdana Menteri dimulai dengan huruf B, ia meyakini hal yang benar, karena mendiang Perdana Menteri tersebut adalah Sir Henry Campbell Bannerman. Namun jika ia yakin bahwa Tuan Balfour adalah mendiang Perdana Menteri tersebut, ia akan tetap yakin bahwa nama belakang mendiang Perdana Menteri dimulai dengan huruf B, namun keyakinan ini, meskipun benar, tidak akan dianggap mengonstitusi pengetahuan. Jika sebuah surat kabar, melalui antisipasi cerdas, mengumumkan hasil suatu pertempuran sebelum telegram apa pun yang memberikan hasil tersebut diterima, ia mungkin karena keberuntungan mengumumkan apa yang kemudian ternyata merupakan hasil yang benar, dan hal itu mungkin menghasilkan keyakinan pada beberapa pembacanya yang kurang berpengalaman. Namun terlepas dari kebenaran keyakinan mereka, mereka tidak dapat dikatakan memiliki pengetahuan. Jadi jelaslah bahwa suatu keyakinan yang benar bukanlah pengetahuan ketika ia dideduksikan dari suatu keyakinan yang salah.

Demikian pula, suatu keyakinan yang benar tidak dapat disebut pengetahuan ketika ia dideduksikan melalui proses penalaran yang sesat pikir, bahkan jika premis-premis dari mana ia dideduksikan adalah benar. Jika saya tahu bahwa semua orang Yunani adalah manusia dan bahwa Socrates adalah seorang manusia, lalu saya menginferensikan bahwa Socrates adalah seorang Yunani, saya tidak dapat dikatakan tahu bahwa Socrates adalah seorang Yunani, karena meskipun premis dan kesimpulan saya benar, kesimpulan tersebut tidak menyusul dari premis-premisnya.

Namun, haruskah kita mengatakan bahwa tidak ada yang disebut pengetahuan kecuali apa yang dideduksikan secara valid dari premis-premis yang benar? Jelas kita tidak dapat mengatakan demikian. Definisi semacam itu sekaligus terlalu luas dan terlalu sempit. Pertama-tama, ia terlalu luas, karena tidak cukup bahwa premis-premis kita harus benar, mereka juga harus diketahui. Orang yang yakin bahwa Tuan Balfour adalah mendiang Perdana Menteri mungkin lanjut menarik deduksi-deduksi valid dari premis benar bahwa nama mendiang Perdana Menteri dimulai dengan huruf B, namun ia tidak dapat dikatakan mengetahui kesimpulan-kesimpulan yang dicapai melalui deduksi-deduksi tersebut. Jadi kita

harus memperbaiki definisi kita dengan mengatakan bahwa pengetahuan adalah apa yang dideduksikan secara valid dari premis-premis yang diketahui. Akan tetapi, ini adalah definisi sirkular: ia mengasumsikan bahwa kita telah mengetahui apa yang dimaksud dengan "premis yang diketahui". Oleh karena itu, ia paling-paling hanya dapat mendefinisikan satu jenis pengetahuan, yakni jenis yang kita sebut derivatif, sebagai lawan dari pengetahuan intuitif. Kita dapat mengatakan: "Pengetahuan derivatif adalah apa yang dideduksikan secara valid dari premis-premis yang diketahui secara intuitif". Dalam pernyataan ini tidak terdapat cacat formal, namun ia membiarkan definisi pengetahuan intuitif masih harus dicari.

Dengan mengesampingkan sejenak pertanyaan tentang pengetahuan intuitif, mari kita pertimbangkan saran definisi tentang pengetahuan derivatif di atas. Keberatan utama terhadapnya adalah bahwa ia membatasi pengetahuan secara tidak semestinya. Sering terjadi orang-orang memiliki keyakinan benar, yang tumbuh dalam diri mereka karena adanya suatu bagian dari pengetahuan intuitif yang darinya keyakinan tersebut mampu diinferensikan secara valid, namun faktanya tidak diinferensikan melalui proses logis apa pun.

Ambil contoh, keyakinan-keyakinan yang dihasilkan dari membaca. Jika surat kabar mengumumkan kematian sang Raja, kita cukup terjustifikasi untuk meyakini bahwa sang Raja telah wafat, karena ini adalah jenis pengumuman yang tidak akan dibuat jika ia palsu. Dan kita cukup terjustifikasi sepenuhnya untuk meyakini bahwa surat kabar tersebut menegaskan bahwa sang Raja telah wafat. Namun di sini pengetahuan intuitif yang menjadi dasar keyakinan kita adalah pengetahuan tentang eksistensi data-indra yang diperoleh dari melihat cetakan yang memberikan berita tersebut. Pengetahuan ini nyaris tidak muncul dalam kesadaran, kecuali pada orang yang tidak dapat membaca dengan mudah. Seorang anak mungkin menyadari bentuk-bentuk huruf, dan beralih secara bertahap serta susah payah menuju penyadaran akan maknanya. Namun siapa pun yang terbiasa membaca akan langsung beralih pada apa yang dimaksud oleh huruf-huruf tersebut, dan tidak menyadari, kecuali melalui refleksi, bahwa ia telah memperoleh pengetahuan ini dari data-indra yang disebut melihat huruf-huruf cetak. Jadi, meskipun inferensi yang valid dari huruf-huruf menuju maknanya adalah mungkin, dan dapat dilakukan oleh pembaca, hal itu faktanya tidak dilakukan, karena ia faktanya tidak melakukan operasi apa pun yang dapat disebut inferensi logis. Namun akan menjadi absurd untuk mengatakan bahwa pembaca tersebut tidak tahu bahwa surat kabar mengumumkan kematian sang Raja.

Oleh karena itu, kita harus mengakui sebagai pengetahuan derivatif apa pun yang merupakan hasil dari pengetahuan intuitif bahkan jika melalui asosiasi belaka, asalkan terdapat keterhubungan logis yang valid, dan orang yang bersangkutan dapat menyadari keterhubungan ini melalui refleksi. Faktanya ada banyak cara, selain inferensi logis, yang melaluinya kita beralih dari satu keyakinan ke keyakinan lainnya: peralihan dari cetakan menuju maknanya mengilustrasikan cara-cara ini. Cara-cara ini dapat disebut "inferensi psikologis". Maka, kita akan mengakui inferensi psikologis semacam itu sebagai sarana untuk memperoleh pengetahuan derivatif, asalkan terdapat inferensi logis yang dapat ditemukan yang berjalan sejajar dengan inferensi psikologis tersebut. Hal ini membuat definisi kita tentang pengetahuan derivatif menjadi kurang presisi dari yang kita harapkan, karena kata "dapat ditemukan" bersifat kabur: ia tidak memberi tahu kita seberapa banyak refleksi yang mungkin diperlukan untuk melakukan penemuan tersebut. Namun faktanya "pengetahuan" bukanlah sebuah konsepsi yang presisi: ia menyatu dengan "pendapat probabel", sebagaimana akan kita lihat lebih lengkap dalam perjalanan bab ini. Oleh karena itu, definisi yang sangat presisi tidak seharusnya dicari, karena definisi semacam itu niscaya akan kurang lebih menyesatkan.

Namun, kesulitan utama berkenaan dengan pengetahuan tidak muncul pada pengetahuan derivatif, melainkan pada pengetahuan intuitif. Selama kita berurusan dengan pengetahuan derivatif, kita memiliki uji pengetahuan intuitif untuk dijadikan sandaran. Namun berkenaan dengan keyakinan-keyakinan intuitif, sama sekali tidak mudah untuk menemukan kriteria apa pun yang melaluinya kita dapat membedakan sebagian sebagai benar dan yang lainnya sebagai keliru. Dalam pertanyaan ini hampir tidak mungkin untuk mencapai hasil yang sangat presisi: seluruh pengetahuan kita tentang kebenaran terjangkit oleh suatu derajat keraguan tertentu, dan sebuah teori yang mengabaikan fakta ini akan jelas-jelas salah. Bagaimanapun, sesuatu dapat dilakukan untuk meringankan kesulitan-kesulitan dari pertanyaan ini.

Teori kebenaran kita, sebagai permulaan, menyediakan kemungkinan untuk membedakan kebenaran-kebenaran tertentu sebagai swanyata dalam pengertian yang menjamin sifat tidak dapat keliru (*infallibility*). Ketika suatu keyakinan itu benar, kata kita, terdapat fakta yang berkorespondensi, di mana beberapa objek dari keyakinan tersebut membentuk satu kompleks tunggal. Keyakinan tersebut dikatakan mengonstitusi pengetahuan tentang fakta ini, asalkan ia memenuhi kondisi-kondisi lebih lanjut yang agak kabur yang telah kita pertimbangkan dalam bab ini. Namun berkenaan dengan fakta apa pun, selain pengetahuan yang dikonstitusi oleh keyakinan, kita juga dapat memiliki jenis pengetahuan yang dikonstitusi oleh persepsi (mengambil kata ini dalam pengertian seluas mungkin). Misalnya, jika Anda mengetahui jam matahari terbenam, Anda dapat pada jam tersebut mengetahui fakta bahwa matahari sedang terbenam: ini adalah pengetahuan tentang fakta melalui jalan pengetahuan tentang kebenaran; tetapi Anda juga dapat, jika cuaca cerah, melihat ke arah barat dan benar-benar melihat matahari yang sedang terbenam: Anda kemudian mengetahui fakta yang sama melalui jalan pengetahuan tentang benda-benda.

Jadi berkenaan dengan fakta kompleks apa pun, secara teoretis terdapat dua cara ia dapat diketahui: (1) melalui sarana penilaian, di mana bagian-bagiannya yang terpisah dinilai berhubungan sebagaimana mereka faktanya berhubungan; (2) melalui sarana pengenalan (*acquaintance*) dengan fakta kompleks itu sendiri, yang dapat (dalam pengertian luas) disebut persepsi, meskipun ia sama sekali tidak terbatas pada objek-objek indra. Sekarang akan diperhatikan bahwa cara kedua untuk mengetahui fakta kompleks, yakni jalan pengenalan, hanya mungkin terjadi ketika memang benar-benar ada fakta semacam itu, sementara cara pertama, seperti semua penilaian, rentan terhadap kekeliruan. Cara kedua memberi kita keseluruhan kompleks, dan oleh karena itu hanya mungkin terjadi ketika bagian-bagiannya benar-benar memiliki relasi yang membuat mereka bergabung membentuk kompleks semacam itu. Cara pertama, sebaliknya, memberi kita bagian-bagian dan relasi tersebut secara terpisah, dan hanya menuntut realitas dari bagian-bagian dan relasi tersebut: relasi tersebut mungkin tidak menghubungkan bagian-bagian itu dengan cara demikian, namun penilaian tersebut tetap dapat terjadi.

Perlu diingat bahwa pada akhir Bab XI kita menyarankan bahwa mungkin terdapat dua jenis keswanyataan, yang satu memberikan jaminan kebenaran yang absolut, yang lainnya hanya jaminan parsial. Kedua jenis ini sekarang dapat dibedakan.

Kita dapat mengatakan bahwa suatu kebenaran adalah swanyata, dalam pengertian pertama dan paling absolut, ketika kita memiliki pengenalan dengan fakta yang berkorespondensi dengan kebenaran tersebut. Ketika Othello yakin bahwa Desdemona mencintai Cassio, fakta yang berkorespondensi, jika keyakinannya benar, adalah "cinta Desdemona pada Cassio". Ini akan menjadi fakta yang dengannya tidak ada seorang pun yang dapat memiliki pengenalan kecuali Desdemona; maka dalam pengertian keswanyataan yang sedang kita pertimbangkan, kebenaran bahwa Desdemona mencintai Cassio (jika itu merupakan kebenaran) hanya dapat bersifat swanyata bagi Desdemona. Semua fakta mental, dan semua fakta mengenai data-indra, memiliki sifat privat yang sama: hanya ada satu orang bagi siapa hal-hal tersebut dapat bersifat swanyata dalam pengertian kita sekarang, karena hanya ada satu orang yang dapat mengenal hal-hal mental atau data-indra yang bersangkutan. Jadi tidak ada fakta tentang benda eksisten yang partikular yang dapat bersifat swanyata bagi lebih dari satu orang. Di sisi lain, fakta tentang universal tidak memiliki sifat privat ini. Banyak pikiran dapat mengenal universal yang sama; oleh karena itu suatu relasi antara universal-universal dapat diketahui melalui pengenalan oleh banyak orang yang berbeda. Dalam semua kasus di mana kita mengetahui melalui pengenalan suatu fakta kompleks yang terdiri dari term-term tertentu dalam relasi tertentu, kita mengatakan bahwa kebenaran bahwa term-term tersebut berelasi demikian memiliki jenis keswanyataan pertama atau absolut, dan dalam kasus-kasus ini penilaian bahwa term-term tersebut berelasi demikian niscaya benar. Jadi jenis keswanyataan ini adalah jaminan kebenaran yang absolut.

Namun meskipun jenis keswanyataan ini adalah jaminan kebenaran yang absolut, ia tidak memungkinkan kita untuk yakin secara absolut, dalam kasus penilaian apa pun yang diberikan, bahwa penilaian yang dimaksud adalah benar. Misalkan kita pertama-tama mempersepsikan matahari yang bersinar, yang merupakan sebuah fakta kompleks, dan dari situ lanjut membuat penilaian "matahari

sedang bersinar". Dalam beralih dari persepsi menuju penilaian, adalah perlu untuk menganalisis fakta kompleks yang diberikan: kita harus memisahkan "matahari" dan "bersinar" sebagai konstituen dari fakta tersebut. Dalam proses ini adalah mungkin untuk melakukan kesalahan; maka bahkan di mana sebuah fakta memiliki jenis keswanyataan pertama atau absolut, sebuah penilaian yang diyakini berkorespondensi dengan fakta tersebut tidaklah secara absolut tidak dapat keliru, karena ia mungkin tidak benar-benar berkorespondensi dengan fakta tersebut. Namun jika ia memang berkorespondensi (dalam pengertian yang dijelaskan pada bab sebelumnya), maka ia niscaya benar.

Jenis keswanyataan kedua adalah yang menjadi milik penilaian pada tahap pertama, dan tidak diturunkan dari persepsi langsung terhadap suatu fakta sebagai satu kesatuan kompleks tunggal. Jenis keswanyataan kedua ini akan memiliki derajat, dari derajat yang sangat tinggi hingga sekadar kecenderungan yang mendukung keyakinan tersebut. Ambil contoh, kasus seekor kuda yang berderap menjauh dari kita menyusuri jalan yang keras. Pada awalnya kepastian kita bahwa kita mendengar derap kaki kuda adalah lengkap; lambat laun, jika kita mendengarkan dengan saksama, datang suatu momen ketika kita berpikir barangkali itu adalah imajinasi atau tirai di lantai atas atau detak jantung kita sendiri; akhirnya kita menjadi ragu apakah ada suara sama sekali; kemudian kita pikir kita tidak lagi mendengar apa pun, dan akhirnya kita tahu kita tidak lagi mendengar apa pun. Dalam proses ini, terdapat gradasi keswanyataan yang berkelanjutan, dari derajat tertinggi hingga terendah, bukan pada data-indra itu sendiri, melainkan pada penilaian yang didasarkan padanya.

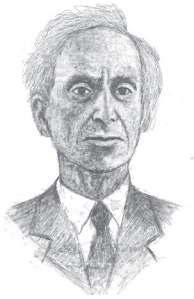
Atau lagi: Misalkan kita membandingkan dua corak warna, yang satu biru dan yang satu hijau. Kita dapat merasa cukup yakin bahwa mereka adalah corak warna yang berbeda; namun jika warna hijau tersebut secara bertahap diubah menjadi semakin mirip dengan warna biru, menjadi biru-hijau terlebih dahulu, kemudian hijau kebiruan, lalu biru, akan datang suatu momen ketika kita ragu apakah kita dapat melihat perbedaan apa pun, dan kemudian suatu momen ketika kita tahu bahwa kita tidak dapat melihat perbedaan apa pun. Hal yang sama terjadi dalam menyetem instrumen musik, atau dalam kasus lain mana pun di mana terdapat gradasi yang berkelanjutan. Jadi keswanyataan jenis ini adalah masalah derajat; dan tampak jelas bahwa derajat yang lebih tinggi lebih layak dipercaya daripada derajat yang lebih rendah.

Dalam pengetahuan derivatif, premis-premis asasi kita harus memiliki suatu derajat keswanyataan, begitu pula keterhubungan mereka dengan kesimpulan yang dideduksikan darinya. Ambil contoh suatu bagian penalaran dalam geometri. Tidaklah cukup bahwa aksioma-aksioma yang menjadi titik tolak kita bersifat swanyata: niscaya juga bahwa pada setiap tahapan dalam penalaran tersebut, keterhubungan antara premis dan kesimpulan bersifat swanyata. Dalam penalaran yang sulit, keterhubungan ini sering kali hanya memiliki derajat keswanyataan yang sangat kecil; maka kesalahan penalaran bukanlah hal yang tidak probabel di mana kesulitannya besar.

Dari apa yang telah dikatakan, jelaslah bahwa baik berkenaan dengan pengetahuan intuitif maupun pengetahuan derivatif, jika kita mengasumsikan bahwa pengetahuan intuitif layak dipercaya sebanding dengan derajat keswanyataannya, maka akan ada gradasi dalam keterpercayaan, mulai dari eksistensi data-indra yang patut diperhatikan dan kebenaran logika serta aritmetika yang lebih sederhana, yang dapat dianggap sebagai cukup pasti, turun hingga penilaian yang tampaknya hanya sedikit lebih probabel daripada lawannya. Apa yang kita yakini dengan teguh, jika itu benar, disebut pengetahuan, asalkan ia entah bersifat intuitif atau diinferensikan (secara logis atau psikologis) dari pengetahuan intuitif yang darinya ia menyusul secara logis. Apa yang kita yakini dengan teguh, jika ia tidak benar, disebut kekeliruan. Apa yang kita yakini dengan teguh, jika ia bukan pengetahuan maupun kekeliruan, dan juga apa yang kita yakini dengan ragu-ragu, karena ia adalah, atau diturunkan dari, sesuatu yang tidak memiliki derajat keswanyataan tertinggi, dapat disebut pendapat probabel. Jadi bagian terbesar dari apa yang biasa dianggap sebagai pengetahuan adalah pendapat yang kurang lebih probabel.

Berkenaan dengan pendapat probabel, kita dapat memperoleh bantuan besar dari koherensi, yang kita tolak sebagai definisi kebenaran, namun sering kali dapat kita gunakan sebagai kriteria. Sekumpulan pendapat yang secara individual bersifat probabel, jika mereka saling koheren satu sama lain, menjadi lebih probabel daripada masing-masing pendapat tersebut secara individual. Dengan cara inilah banyak hipotesis ilmiah memperoleh probabilitasnya. Mereka pas ke dalam sistem yang koheren dari pendapat-pendapat

probabel, dan dengan demikian menjadi lebih probabel daripada jika mereka berada dalam isolasi. Hal yang sama berlaku bagi hipotesis-hipotesis filosofis umum. Sering kali dalam satu kasus tunggal hipotesis semacam itu mungkin tampak sangat meragukan, namun ketika kita mempertimbangkan keteraturan dan koherensi yang mereka perkenalkan ke dalam sekumpulan pendapat probabel, mereka menjadi hampir pasti. Hal ini berlaku, khususnya, pada masalah-masalah seperti pembedaan antara mimpi dan kehidupan terjaga. Jika mimpi kita, malam demi malam, senantiasa koheren satu sama lain sebagaimana hari-hari kita, kita hampir tidak akan tahu apakah harus memercayai mimpi atau kehidupan terjaga. Kenyataannya, uji koherensi menyalahkan mimpi dan mengonfirmasi kehidupan terjaga. Namun uji ini, meskipun meningkatkan probabilitas di mana ia berhasil, tidak pernah memberikan kepastian absolut, kecuali jika sudah ada kepastian pada suatu titik dalam sistem yang koheren tersebut. Jadi pengorganisasian pendapat probabel belaka tidak akan pernah, dengan sendirinya, mengubahnya menjadi pengetahuan yang tidak dapat diragukan.



BAB XIV
BATAS-BATAS PENGETAHUAN FILOSOFIS

Dalam semua hal yang telah kita sampaikan sejauh ini mengenai filsafat, kita nyaris tidak menyentuh banyak persoalan yang menempati ruang besar dalam tulisan-tulisan sebagian besar filsuf. Kebanyakan filsuf—atau, setidaknya, sangat banyak dari mereka—mengaku mampu membuktikan, melalui penalaran metafisis *a priori*, hal-hal seperti dogma-dogma asasi agama, rasionalitas esensial alam semesta, sifat ilusif materi, ketidaknyataan dari segala kejahatan, dan sebagainya. Tidak diragukan lagi bahwa harapan untuk menemukan alasan guna memercayai tesis-tesis semacam itu telah menjadi inspirasi utama bagi banyak pembelajar filsafat seumur hidup. Harapan ini, saya yakini, adalah sia-sia. Tampaknya pengetahuan mengenai alam semesta secara keseluruhan tidak dapat diperoleh melalui metafisika, dan bahwa bukti-bukti yang diajukan—bahwa berdasarkan hukum-hukum logika hal-hal anu dan itu niscaya eksis dan hal-hal anu lainnya tidak—tidak mampu bertahan dalam pengujian kritis. Dalam bab ini kita akan mempertimbangkan secara singkat cara penalaran semacam itu diupayakan, dengan maksud untuk menemukan apakah kita dapat berharap bahwa penalaran tersebut valid.

Representasi besar, di zaman modern, dari jenis pandangan yang ingin kita periksa ini adalah Hegel (1770–1831). Filsafat Hegel sangat sulit, dan para komentator berbeda pendapat mengenai interpretasi yang benar tentangnya. Menurut interpretasi yang akan saya adopsi, yang merupakan interpretasi dari banyak, jika bukan sebagian besar komentator, dan memiliki keunggulan dalam memberikan tipe filsafat yang menarik dan penting, tesis utamanya adalah bahwa segala sesuatu yang kurang dari Keseluruhan (the Whole) secara jelas bersifat fragmentaris, dan secara jelas tidak mampu eksis tanpa pelengkap yang disediakan oleh bagian dunia lainnya. Sebagaimana seorang ahli anatomi perbandingan, dari sepotong tulang tunggal, melihat jenis hewan apa yang seharusnya menjadi keseluruhannya, demikian pula sang metafisikawan, menurut Hegel, melihat dari satu bagian realitas mana pun, seperti apa seharusnya realitas secara keseluruhan—setidaknya dalam garis-garis besar besarnya. Setiap bagian realitas yang tampak terpisah memiliki, seolah-olah, kait-kait yang mencengkeramnya ke bagian berikutnya; bagian berikutnya, pada gilirannya, memiliki kait-kait baru, dan seterusnya, sampai seluruh alam semesta direkonstruksi. Ketidaklengkapan esensial ini muncul, menurut Hegel, secara merata baik dalam dunia pemikiran maupun dalam dunia benda-benda. Dalam dunia pemikiran, jika kita mengambil ide apa pun yang abstrak atau tidak lengkap, kita menemukan, pada pemeriksaan, bahwa jika kita melupakan ketidaklengkapannya, kita menjadi terlibat dalam kontradiksi; kontradiksi-kontradiksi ini mengubah ide yang dimaksud menjadi lawannya, atau antitesis; dan agar dapat melepaskan diri, kita harus menemukan ide baru yang kurang tidak lengkap, yang merupakan sintesis dari ide orisinal kita dan antitesisnya. Ide baru ini, meskipun kurang tidak lengkap dibandingkan ide awal kita, bagaimanapun akan ditemukan tetap belum sepenuhnya lengkap, melainkan beralih menuju antitesisnya, yang dengannya ia harus digabungkan dalam sebuah sintesis baru. Dengan cara ini Hegel melangkah maju sampai ia mencapai "Ide Absolut", yang menurutnya, tidak memiliki ketidaklengkapan, tidak memiliki lawan, dan tidak membutuhkan perkembangan lebih lanjut. Oleh karena itu, Ide Absolut memadai untuk mendeskripsikan Realitas Absolut; namun semua ide yang lebih rendah hanya mendeskripsikan realitas sebagaimana ia tampak pada pandangan parsial, bukan sebagaimana ia adanya bagi seseorang yang secara serentak meninjau Keseluruhan tersebut. Dengan demikian Hegel mencapai kesimpulan bahwa Realitas Absolut membentuk satu sistem harmonis tunggal, tidak dalam ruang atau waktu, tidak dalam derajat kejahatan apa pun, sepenuhnya rasional, dan

sepenuhnya spiritual. Penampakan apa pun yang sebaliknya, di dunia yang kita kenal, dapat dibuktikan secara logis—begitu ia yakini—sebagai sepenuhnya disebabkan oleh pandangan fragmentaris kita yang sepotong-sepotong terhadap alam semesta. Jika kita melihat alam semesta secara utuh, sebagaimana dapat kita asumsikan Tuhan melihatnya, maka ruang dan waktu serta materi dan kejahatan serta segala upaya dan perjuangan akan lenyap, dan kita akan melihat sebagai gantinya sebuah kesatuan spiritual yang kekal, sempurna, dan tidak berubah.

Dalam konsepsi ini, tidak dapat dipungkiri terdapat sesuatu yang luhur, sesuatu yang terhadapnya kita ingin memberikan persetujuan. Walaupun demikian, ketika argumen-argumen yang mendukungnya diperiksa dengan cermat, mereka tampak melibatkan banyak kebingungan dan banyak asumsi yang tidak dapat dibenarkan. Prinsip fundamental yang menjadi dasar pembangunan sistem tersebut adalah bahwa apa yang tidak lengkap pastilah tidak berdiri sendiri (*not self-subsistent*), melainkan harus membutuhkan dukungan dari hal-hal lain sebelum ia dapat eksis. Dipegang bahwa apa pun yang memiliki relasi dengan hal-hal di luar dirinya niscaya mengandung beberapa rujukan pada hal-hal luar tersebut dalam hakikatnya sendiri, dan oleh karena itu, tidak dapat menjadi apa adanya jika hal-hal luar tersebut tidak eksis. Hakikat seorang manusia, misalnya, dikonstitusi oleh ingatan-ingatannya dan seluruh pengetahuannya yang lain, oleh cinta dan kebenciannya, dan sebagainya; jadi, tanpa objek-objek yang ia ketahui atau cintai atau benci, ia tidak akan bisa menjadi dirinya yang sekarang. Ia secara esensial dan jelas adalah sebuah fragmen: jika diambil sebagai totalitas realitas, ia akan menjadi kontradiksi-diri.

Akan tetapi, seluruh titik pandang ini berpaling pada gagasan tentang "hakikat" (*nature*) suatu benda, yang tampaknya berarti "seluruh kebenaran tentang benda tersebut". Tentu saja benar bahwa sebuah kebenaran yang menghubungkan satu benda dengan benda lainnya tidak dapat bersubsistensi jika benda lainnya itu tidak bersubsistensi. Namun sebuah kebenaran tentang suatu benda bukanlah bagian dari benda itu sendiri, meskipun ia niscaya, menurut penggunaan di atas, menjadi bagian dari "hakikat" benda tersebut. Jika yang kita maksud dengan "hakikat" suatu benda adalah seluruh kebenaran tentang benda tersebut, maka jelas kita tidak dapat mengetahui "hakikat" suatu benda kecuali kita mengetahui seluruh relasi benda tersebut dengan semua benda lainnya di alam semesta. Tetapi jika kata "hakikat" digunakan dalam pengertian ini, kita harus berpegang bahwa benda tersebut mungkin diketahui ketika "hakikatnya" tidak diketahui, atau setidaknya tidak diketahui secara lengkap. Terdapat kebingungan, ketika penggunaan kata "hakikat" ini dipekerjakan, antara pengetahuan tentang benda-benda dan pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran. Kita mungkin memiliki pengetahuan tentang suatu benda melalui pengenalan (acquaintance) bahkan jika kita hanya mengetahui sangat sedikit proposisi mengenainya—secara teoretis kita tidak perlu mengetahui proposisi apa pun mengenainya. Jadi, pengenalan dengan suatu benda tidak melibatkan pengetahuan tentang "hakikatnya" dalam pengertian di atas. Dan meskipun pengenalan dengan suatu benda dilibatkan dalam pengetahuan kita tentang satu proposisi apa pun tentang benda tersebut, pengetahuan tentang "hakikatnya", dalam pengertian di atas, tidaklah dilibatkan. Oleh karena itu, (1) pengenalan dengan suatu benda secara logis tidak melibatkan pengetahuan tentang relasi-relasinya, dan (2) pengetahuan tentang beberapa relasinya tidak melibatkan pengetahuan tentang semua relasinya maupun pengetahuan tentang "hakikatnya" dalam pengertian di atas. Saya mungkin mengenal, misalnya, sakit gigi saya, dan pengetahuan ini mungkin selengkap pengetahuan melalui pengenalan yang pernah ada, tanpa harus mengetahui semua yang dapat dikatakan oleh dokter gigi (yang tidak mengenalnya secara langsung) kepada saya tentang penyebabnya, dan oleh karena itu tanpa mengetahui "hakikatnya" dalam pengertian di atas. Jadi fakta bahwa suatu benda memiliki relasi tidak membuktikan bahwa relasi-relasinya bersifat niscaya secara logis. Artinya, dari fakta belaka bahwa benda tersebut adalah benda apa adanya, kita tidak dapat mendeduksikan bahwa ia niscaya memiliki berbagai relasi yang faktanya ia miliki. Hal ini hanya tampak menyusul karena kita sudah mengetahuinya.

Konsekuensinya adalah kita tidak dapat membuktikan bahwa alam semesta secara keseluruhan membentuk satu sistem harmonis tunggal sebagaimana yang diyakini Hegel. Dan jika kita tidak dapat membuktikan ini, kita juga tidak dapat membuktikan ketidaknyataan ruang dan waktu serta materi dan kejahatan, karena hal ini dideduksikan oleh Hegel dari karakter fragmentaris dan relasional dari hal-hal tersebut. Jadi kita dibiarkan pada penyelidikan dunia yang sepotong-sepotong, dan tidak mampu

mengetahui karakter dari bagian-bagian alam semesta yang jauh dari pengalaman kita. Hasil ini, betapa pun mengecewakannya bagi mereka yang harapannya telah dibangkitkan oleh sistem para filsuf, selaras dengan temperamen induktif dan ilmiah zaman kita, dan didukung oleh seluruh pemeriksaan terhadap pengetahuan manusia yang telah mengisi bab-bab kita sebelumnya.

Sebagian besar upaya ambisius yang besar dari para metafisikawan telah berproses melalui upaya untuk membuktikan bahwa fitur-fitur nyata anu dan itu dari dunia aktual adalah kontradiksi-diri, dan oleh karena itu tidak mungkin riil. Namun, seluruh kecenderungan pemikiran modern semakin mengarah pada menunjukkan bahwa kontradiksi-kontradiksi yang disangka itu bersifat ilusif, dan bahwa sangat sedikit yang dapat dibuktikan secara *a priori* dari pertimbangan-pertimbangan mengenai apa yang niscaya adanya. Ilustrasi yang baik tentang hal ini diberikan oleh ruang dan waktu. Ruang dan waktu tampak tak terbatas dalam jangkauan, dan dapat dibagi secara tak terhingga. Jika kita melakukan perjalanan di sepanjang garis lurus ke arah mana pun, sulit untuk memercayai bahwa kita akhirnya akan mencapai titik terakhir, yang di baliknya tidak ada apa-apa, bahkan ruang kosong sekalipun. Demikian pula, jika dalam imajinasi kita melakukan perjalanan mundur atau maju dalam waktu, sulit untuk memercayai bahwa kita akan mencapai waktu pertama atau terakhir, tanpa ada waktu kosong sekalipun di baliknya. Jadi ruang dan waktu tampak tak terbatas dalam jangkauan.

Lagi pula, jika kita mengambil dua titik mana pun pada sebuah garis, tampak jelas bahwa niscaya ada titik-titik lain di antara keduanya betapa pun kecilnya jarak di antara mereka: setiap jarak dapat dibagi dua, dan hasil baginya dapat dibagi dua lagi, dan seterusnya ad infinitum. Dalam waktu, secara serupa, betapa pun sedikitnya waktu yang berlalu di antara dua momen, tampak jelas bahwa akan ada momen-momen lain di antara keduanya. Jadi ruang dan waktu tampak dapat dibagi secara tak terhingga. Namun berlawanan dengan fakta-fakta nyata ini—jangkauan tak terbatas dan keterbagian tak terhingga—para filsuf telah mengajukan argumen-argumen yang cenderung menunjukkan bahwa tidak mungkin ada kumpulan benda yang tak terhingga, dan bahwa oleh karena itu jumlah titik dalam ruang, atau instan dalam waktu, niscaya terbatas. Dengan demikian muncullah kontradiksi antara hakikat nyata dari ruang dan waktu dengan anggapan kemustahilan kumpulan yang tak terhingga.

Kant, yang pertama kali menekankan kontradiksi ini, mendeduksikan kemustahilan ruang dan waktu, yang ia nyatakan sebagai melulu subjektif; dan sejak masanya sangat banyak filsuf telah memercayai bahwa ruang dan waktu hanyalah penampakan belaka, bukan karakteristik dari dunia sebagaimana ia sebenarnya adanya. Namun sekarang, berkat kerja keras para matematikawan, terutama Georg Cantor, telah tampak bahwa kemustahilan kumpulan yang tak terhingga adalah sebuah kekeliruan. Mereka faktanya tidak kontradiksi-diri, melainkan hanya mengontradiksi prasangka-prasangka mental tertentu yang agak gigih. Oleh karena itu, alasan-alasan untuk menganggap ruang dan waktu sebagai tidak riil menjadi tidak berlaku lagi, dan salah satu sumber besar konstruksi metafisis pun mengering.

Bagaimanapun, para matematikawan tidak merasa puas hanya dengan menunjukkan bahwa ruang sebagaimana yang biasa diasumsikan itu dimungkinkan; mereka telah menunjukkan juga bahwa banyak bentuk ruang lainnya sama-sama dimungkinkan, sejauh yang dapat ditunjukkan oleh logika. Beberapa aksioma Euclid, yang tampak niscaya bagi akal sehat, dan sebelumnya dianggap niscaya oleh para filsuf, sekarang diketahui memperoleh penampakan keniscayaannya hanya dari keakraban kita dengan ruang aktual, dan bukan dari fondasi logis *a priori* apa pun. Dengan membayangkan dunia-dunia di mana aksioma-aksioma ini salah, para matematikawan telah menggunakan logika untuk melonggarkan prasangka akal sehat, dan untuk menunjukkan kemungkinan adanya ruang-ruang yang berbeda—sebagian lebih banyak, sebagian lebih sedikit—dari ruang yang kita tinggali. Dan beberapa dari ruang-ruang ini hanya sedikit berbeda dari ruang Euclidean, sejauh menyangkut jarak-jarak yang dapat kita ukur, sehingga mustahil untuk menemukan melalui observasi apakah ruang aktual kita secara ketat adalah Euclidean atau salah satu dari jenis-jenis lainnya ini. Dengan demikian posisinya sepenuhnya terbalik. Sebelumnya tampak bahwa pengalaman hanya menyisakan satu jenis ruang bagi logika, dan logika menunjukkan bahwa satu jenis ini mustahil. Sekarang, logika menyajikan banyak jenis ruang sebagai yang dimungkinkan terlepas dari pengalaman, dan pengalaman hanya memutuskan di antara mereka secara parsial. Jadi, sementara pengetahuan kita tentang apa yang ada telah menjadi lebih sedikit daripada yang sebelumnya disangka,

pengetahuan kita tentang apa yang mungkin ada telah meningkat secara luar biasa. Alih-alih terkurung di dalam dinding-dinding sempit, yang setiap sudut dan celahnya dapat dijelajahi, kita mendapati diri kita berada di dunia terbuka dengan kemungkinan-kemungkinan bebas, di mana banyak hal tetap tidak diketahui karena ada begitu banyak hal yang dapat diketahui.

Apa yang terjadi dalam kasus ruang dan waktu telah terjadi, pada tingkat tertentu, di arah-arah lainnya juga. Upaya untuk mendikte alam semesta melalui prinsip-prinsip *a priori* telah runtuh; logika, alih-alih menjadi penghalang bagi kemungkinan-kemungkinan sebagaimana sebelumnya, telah menjadi pembebas besar bagi imajinasi, menyajikan alternatif-alternatif yang tak terhitung banyaknya yang tertutup bagi akal sehat yang tidak reflektif, dan menyerahkan kepada pengalaman tugas untuk memutuskan, di mana keputusan dimungkinkan, di antara banyak dunia yang ditawarkan oleh logika untuk kita pilih. Jadi pengetahuan mengenai apa yang eksis menjadi terbatas pada apa yang dapat kita pelajari dari pengalaman—tidak hanya pada apa yang dapat kita alami secara aktual, karena sebagaimana telah kita lihat, ada banyak pengetahuan melalui deskripsi mengenai hal-hal yang tidak kita alami secara langsung. Namun dalam semua kasus pengetahuan melalui deskripsi, kita membutuhkan beberapa keterhubungan antar universal, yang memungkinkan kita, dari data anu dan itu, untuk menginferensikan sebuah objek dari jenis tertentu sebagaimana yang diimplikasikan oleh data kita. Jadi berkenaan dengan objek-objek fisik, misalnya, prinsip bahwa data-indra adalah tanda-tanda dari objek fisik itu sendiri merupakan sebuah keterhubungan antar universal; dan hanya berkat prinsip inilah pengalaman memungkinkan kita untuk memperoleh pengetahuan mengenai objek-objek fisik. Hal yang sama berlaku untuk hukum kausalitas, atau, untuk turun ke hal yang kurang umum, pada prinsip-prinsip seperti hukum gravitasi.

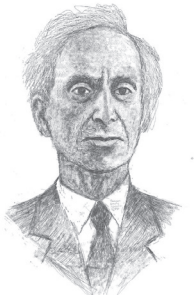
Prinsip-prinsip seperti hukum gravitasi dibuktikan, atau lebih tepatnya dijadikan sangat probabel, oleh kombinasi antara pengalaman dengan beberapa prinsip yang sepenuhnya *a priori*, seperti prinsip induksi. Jadi pengetahuan intuitif kita, yang merupakan sumber dari seluruh pengetahuan kebenaran kita yang lain, terdiri dari dua macam: pengetahuan empiris murni, yang memberi tahu kita tentang eksistensi dan beberapa properti dari benda-benda partikular yang kita kenal (acquainted), dan pengetahuan *a priori* murni, yang memberi kita keterhubungan di antara universal-universal, dan memungkinkan kita untuk menarik inferensi dari fakta-fakta partikular yang diberikan dalam pengetahuan empiris. Pengetahuan derivatif kita selalu bergantung pada beberapa pengetahuan *a priori* murni dan biasanya juga bergantung pada beberapa pengetahuan empiris murni.

Pengetahuan filosofis, jika apa yang telah dikatakan di atas benar, tidak berbeda secara esensial dari pengetahuan ilmiah; tidak ada sumber kebijaksanaan khusus yang terbuka bagi filsafat namun tidak bagi sains, dan hasil-hasil yang diperoleh melalui filsafat tidak berbeda secara radikal dari yang diperoleh melalui sains. Karakteristik esensial dari filsafat, yang menjadikannya sebuah studi yang berbeda dari sains, adalah kritik. Filsafat memeriksa secara kritis prinsip-prinsip yang digunakan dalam sains dan dalam kehidupan sehari-hari; ia mencari inkonsistensi apa pun yang mungkin ada dalam prinsip-prinsip ini, dan ia hanya menerimanya ketika, sebagai hasil dari penyelidikan kritis, tidak ada alasan untuk menolaknya yang muncul. Jika, sebagaimana diyakini oleh banyak filsuf, prinsip-prinsip yang mendasari sains-sains itu mampu—ketika dilepaskan dari detail yang tidak relevan—untuk memberi kita pengetahuan mengenai alam semesta secara keseluruhan, maka pengetahuan semacam itu akan memiliki klaim yang sama pada keyakinan kita sebagaimana pengetahuan ilmiah; namun penyelidikan kita belum menyingkapkan pengetahuan semacam itu, dan oleh karena itu, berkaitan dengan doktrin-doktrin khusus dari para metafisikawan yang lebih berani, telah menghasilkan hasil yang terutama negatif. Namun berkaitan dengan apa yang secara umum akan diterima sebagai pengetahuan, hasil kita pada dasarnya positif: kita jarang menemukan alasan untuk menolak pengetahuan semacam itu sebagai hasil dari kritik kita, dan kita tidak melihat alasan untuk menganggap manusia tidak mampu memiliki jenis pengetahuan yang umumnya diyakini ia miliki.

Akan tetapi, ketika kita berbicara tentang filsafat sebagai kritik terhadap pengetahuan, perlu untuk menetapkan batasan tertentu. Jika kita mengadopsi sikap skeptis total, menempatkan diri kita sepenuhnya di luar seluruh pengetahuan, dan menuntut—dari posisi luar ini—agar dipaksa untuk kembali ke dalam lingkaran pengetahuan, maka kita menuntut apa yang mustahil, dan skeptisisme kita tidak akan pernah bisa terbantahkan. Sebab seluruh pembantahan harus bermula dengan beberapa bagian pengetahuan

yang dimiliki bersama oleh para pendebat; dari keraguan kosong, tidak ada argumen yang dapat bermula. Oleh karena itu, kritik terhadap pengetahuan yang dipekerjakan oleh filsafat tidak boleh berasal dari jenis yang destruktif ini, jika ingin ada hasil yang dicapai. Terhadap skeptisisme absolut ini, tidak ada argumen logis yang dapat diajukan. Namun tidaklah sulit untuk melihat bahwa skeptisisme semacam ini tidaklah bernalar. "Keraguan metodis" Descartes, yang mengawali filsafat modern, bukanlah dari jenis ini, melainkan merupakan jenis kritik yang kita tegaskan sebagai esensi dari filsafat. "Keraguan metodis"-nya terdiri dari meragukan apa pun yang tampak meragukan; berhenti sejenak pada setiap bagian pengetahuan yang nyata untuk bertanya pada dirinya sendiri apakah, setelah refleksi, ia dapat merasa yakin bahwa ia benar-benar mengetahuinya. Inilah jenis kritik yang mengonstitusi filsafat. Beberapa pengetahuan, seperti pengetahuan tentang eksistensi data-indra kita, tampak sepenuhnya tidak dapat diragukan, betapa pun tenang dan mendalamnya kita merefleksikannya. Berkenaan dengan pengetahuan semacam itu, kritik filosofis tidak menuntut agar kita menjauhkan diri dari keyakinan. Namun ada keyakinan-keyakinan—seperti, misalnya, keyakinan bahwa objek fisik persis menyerupai data-indra kita—yang dipegang sampai kita mulai berefleksi, namun ditemukan melenyap ketika ditundukkan pada penyelidikan yang saksama. Keyakinan semacam itulah yang akan diperintahkan oleh filsafat untuk kita tolak, kecuali jika ditemukan jalur argumen baru untuk mendukungnya. Namun untuk menolak keyakinan-keyakinan yang tidak tampak terbuka terhadap keberatan apa pun, betapa pun saksamanya kita memeriksanya, tidaklah bernalar, dan bukanlah apa yang dianjurkan oleh filsafat.

Kritik yang dituju, singkatnya, bukanlah kritik yang, tanpa alasan, bertekad untuk menolak, melainkan kritik yang mempertimbangkan setiap bagian dari pengetahuan nyata berdasarkan nilai intrinsiknya, dan mempertahankan apa pun yang masih tampak sebagai pengetahuan ketika pertimbangan ini selesai dilakukan. Bahwa masih ada beberapa risiko kesalahan harus diakui, karena manusia itu rentan keliru. Filsafat dapat mengklaim secara adil bahwa ia mengurangi risiko kesalahan, dan bahwa dalam beberapa kasus ia menjadikan risiko tersebut begitu kecil sehingga secara praktis dapat diabaikan. Untuk melakukan lebih dari ini tidaklah mungkin di dunia di mana kesalahan niscaya terjadi; dan lebih dari ini tidak akan ada pembela filsafat yang bijaksana yang akan mengklaim telah mencapainya.



BAB XV
NILAI FILSAFAT

Setelah sampai pada akhir dari tinjauan kita yang singkat dan sangat tidak lengkap mengenai masalah-masalah filsafat, ada baiknya untuk mempertimbangkan, sebagai kesimpulan, apa nilai dari filsafat dan mengapa ia harus dipelajari. Menjadi semakin perlu untuk mempertimbangkan pertanyaan ini, mengingat fakta bahwa banyak orang, di bawah pengaruh sains atau urusan praktis, cenderung meragukan apakah filsafat adalah sesuatu yang lebih baik daripada sekadar hal remeh yang tidak berdosa namun tidak berguna, pembedaan yang mencari-cari kesalahan (*hair-splitting distinctions*), dan kontroversi mengenai hal-hal yang pengetahuannya mustahil untuk didapatkan.

Pandangan tentang filsafat ini tampaknya dihasilkan, sebagian dari konsepsi yang salah mengenai tujuan-tujuan hidup, sebagian lagi dari konsepsi yang salah mengenai jenis kebaikan yang ingin dicapai oleh filsafat. Ilmu fisik, melalui perantara penemuan-penemuan, berguna bagi banyak orang yang sepenuhnya tidak memahami ilmu tersebut; dengan demikian studi ilmu fisik direkomendasikan, bukan hanya, atau bukan terutama, karena efeknya pada si pelajar, melainkan karena efeknya pada umat manusia pada umumnya. Kegunaan semacam itu tidak dimiliki oleh filsafat. Jika studi filsafat memiliki nilai apa pun bagi orang lain selain para mahasiswa filsafat, hal itu pastilah hanya secara tidak langsung, melalui efek-efeknya terhadap kehidupan mereka yang mempelajarinya. Maka, pada efek-efek inilah, jika memang ada, nilai filsafat harus dicari secara utama.

Namun lebih jauh lagi, jika kita tidak ingin gagal dalam upaya menentukan nilai filsafat, pertama-tama kita harus membebaskan pikiran kita dari prasangka-prasangka dari apa yang secara keliru disebut sebagai manusia "praktis". Manusia "praktis", sebagaimana kata ini sering digunakan, adalah orang yang hanya mengakui kebutuhan-kebutuhan material, yang menyadari bahwa manusia harus memiliki makanan bagi tubuh, namun abai terhadap kebutuhan untuk menyediakan makanan bagi budi. Jika semua orang berkecukupan, jika kemiskinan dan penyakit telah dikurangi hingga titik terendah yang mungkin, masih akan tetap ada banyak hal yang harus dilakukan untuk menghasilkan masyarakat yang bernilai; dan bahkan di dunia yang ada sekarang, kebaikan budi (*goods of the mind*) setidaknya sama pentingnya dengan kebaikan tubuh. Nilai filsafat ditemukan secara eksklusif di antara kebaikan-kebaikan budi; dan hanya mereka yang tidak acuh terhadap kebaikan-kebaikan inilah yang dapat diyakinkan bahwa studi filsafat bukanlah pemborosan waktu.

Filsafat, seperti semua studi lainnya, bertujuan utama pada pengetahuan. Pengetahuan yang ditujunya adalah jenis pengetahuan yang memberikan kesatuan dan sistem pada tumpukan ilmu-ilmu, dan jenis pengetahuan yang dihasilkan dari pemeriksaan kritis terhadap dasar-dasar pendirian, prasangka, dan keyakinan kita. Namun tidak dapat dipertahankan bahwa filsafat telah mencapai keberhasilan yang sangat besar dalam upaya-upayanya untuk memberikan jawaban-jawaban definitif terhadap pertanyaan-pertanyaannya. Jika Anda bertanya kepada seorang matematikawan, ahli mineralogi, sejarawan, atau orang berilmu lainnya, tumpukan kebenaran definitif apa yang telah dipastikan oleh ilmunya, jawabannya akan bertahan selama Anda bersedia mendengarkan. Namun jika Anda mengajukan pertanyaan yang sama kepada seorang filsuf, ia, jika ia jujur, harus mengakui bahwa studinya tidak mencapai hasil positif sebagaimana yang telah dicapai oleh ilmu-ilmu lain. Memang benar bahwa hal ini sebagian dijelaskan oleh fakta bahwa, segera setelah pengetahuan definitif mengenai subjek apa pun menjadi mungkin, subjek ini berhenti disebut sebagai filsafat, dan menjadi ilmu yang terpisah. Seluruh studi tentang langit, yang sekarang

termasuk dalam astronomi, dulunya tercakup dalam filsafat; karya besar Newton disebut "prinsip-prinsip matematika dari filsafat alam". Demikian pula, studi tentang budi manusia, yang merupakan bagian dari filsafat, sekarang telah dipisahkan dari filsafat dan menjadi ilmu psikologi. Jadi, dalam tingkat yang besar, ketidakpastian filsafat lebih bersifat tampak daripada nyata: pertanyaan-pertanyaan yang sudah mampu mendapatkan jawaban definitif ditempatkan dalam ilmu-ilmu, sementara hanya pertanyaan-pertanyaan yang saat ini tidak dapat diberikan jawaban definitiflah yang tersisa untuk membentuk residu yang disebut filsafat.

Namun, ini hanyalah sebagian dari kebenaran mengenai ketidakpastian filsafat. Ada banyak pertanyaan—dan di antaranya adalah pertanyaan-pertanyaan yang memiliki ketertarikan paling mendalam bagi kehidupan spiritual kita—yang sejauh dapat kita lihat, niscaya tetap tidak terpecahkan bagi intelektual manusia kecuali jika kekuatan-kekuatannya menjadi dari tatanan yang sama sekali berbeda dari yang sekarang. Apakah alam semesta memiliki kesatuan rencana atau tujuan, ataukah ia merupakan kumpulan atom yang kebetulan? Apakah kesadaran merupakan bagian permanen dari alam semesta, yang memberikan harapan akan pertumbuhan kebijaksanaan yang tak terbatas, ataukah ia merupakan kecelakaan transitori di sebuah planet kecil yang di atasnya kehidupan pada akhirnya niscaya menjadi mustahil? Apakah kebaikan dan kejahatan penting bagi alam semesta atau hanya bagi manusia? Pertanyaan-pertanyaan semacam itu diajukan oleh filsafat, dan dijawab secara beragam oleh berbagai filsuf. Namun tampaknya, entah jawabannya dapat ditemukan dengan cara lain atau tidak, jawaban-jawaban yang disarankan oleh filsafat tidak ada satu pun yang dapat dibuktikan benar secara demonstratif. Namun, betapa pun kecilnya harapan untuk menemukan sebuah jawaban, merupakan bagian dari tugas filsafat untuk melanjutkan pertimbangan atas pertanyaan-pertanyaan tersebut, untuk membuat kita menyadari kepentingannya, untuk memeriksa semua pendekatan terhadapnya, dan untuk menjaga agar minat spekulatif terhadap alam semesta tetap hidup, yang mana minat tersebut rentan mati jika kita membatasi diri pada pengetahuan yang dapat dipastikan secara definitif.

Banyak filsuf, memang benar, telah berpegang bahwa filsafat dapat menetapkan kebenaran dari jawaban-jawaban tertentu terhadap pertanyaan-pertanyaan asasi tersebut. Mereka mengasumsikan bahwa apa yang paling penting dalam keyakinan agama dapat dibuktikan kebenarannya melalui demonstrasi yang ketat. Untuk menilai upaya-upaya semacam itu, perlu dilakukan tinjauan terhadap pengetahuan manusia, dan membentuk sebuah pendapat mengenai metode-metode serta batasan-batasannya. Mengenai subjek semacam itu, tidaklah bijaksana untuk menyatakannya secara dogmatis; namun jika investigasi pada bab-bab kita sebelumnya tidak menyesatkan kita, kita akan terpaksa melepaskan harapan untuk menemukan bukti-bukti filosofis bagi keyakinan agama. Oleh karena itu, kita tidak dapat memasukkan rangkaian jawaban definitif apa pun terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut sebagai bagian dari nilai filsafat. Maka, sekali lagi, nilai filsafat tidak boleh bergantung pada tumpukan pengetahuan yang disangka dapat dipastikan secara definitif untuk diperoleh oleh mereka yang mempelajarinya.

Faktanya, nilai filsafat harus dicari secara luas justru dalam ketidakpastiannya. Orang yang tidak memiliki sentuhan filsafat menjalani hidup dengan terkurung dalam prasangka-prasangka yang berasal dari akal sehat, dari keyakinan-keyakinan yang lazim pada zamannya atau bangsanya, dan dari pendirian-pendirian yang tumbuh dalam pikirannya tanpa kerja sama atau persetujuan dari rasionya yang sengaja. Bagi orang semacam itu, dunia cenderung menjadi pasti, terbatas, nyata dengan sendirinya; objek-objek umum tidak membangkitkan pertanyaan, dan kemungkinan-kemungkinan yang tidak familier ditolak dengan hina. Sebaliknya, segera setelah kita mulai berfilsafat, kita menemukan, sebagaimana kita lihat pada bab-bab pembuka kita, bahwa bahkan hal-hal yang paling sehari-hari pun membawa pada masalah-masalah yang hanya dapat diberikan jawaban-jawaban yang sangat tidak lengkap. Filsafat, meskipun tidak mampu memberi tahu kita dengan pasti apa jawaban yang benar terhadap keraguan yang ia bangkitkan, mampu menyarankan banyak kemungkinan yang memperluas pikiran kita dan membebaskannya dari tirani kebiasaan. Jadi, sementara ia mengurangi perasaan kepastian kita tentang apa benda-benda itu adanya, ia sangat meningkatkan pengetahuan kita tentang apa yang mungkin terjadi pada benda-benda tersebut; ia menyingkirkan dogmatisme yang agak sombong dari mereka yang tidak pernah berkelana ke wilayah keraguan yang membebaskan, dan ia menjaga rasa takjub kita tetap hidup dengan menunjukkan hal-hal yang familier dalam aspek yang tidak familier.

Terlepas dari kegunaannya dalam menunjukkan kemungkinan-kemungkinan yang tidak terduga, filsafat memiliki suatu nilai—barangkali nilai utamanya—melalui keagungan objek-objek yang ia kontemplasikan, dan kebebasan dari tujuan-tujuan sempit dan personal yang dihasilkan dari kontemplasi ini. Kehidupan manusia instingtif terkurung dalam lingkaran kepentingan privatnya: keluarga dan teman mungkin termasuk di dalamnya, namun dunia luar tidak dianggap kecuali sejauh ia dapat membantu atau menghambat apa yang masuk ke dalam lingkaran keinginan instingtif. Dalam kehidupan semacam itu terdapat sesuatu yang demam dan terkekang, yang dibandingkan dengannya kehidupan filosofis bersifat tenang dan bebas. Dunia privat dari kepentingan instingtif adalah dunia yang kecil, yang ditempatkan di tengah-tengah dunia yang besar dan perkasa yang cepat atau lambat niscaya meruntuhkan dunia privat kita. Kecuali kita dapat memperluas kepentingan kita sedemikian rupa sehingga mencakup seluruh dunia luar, kita tetap seperti garnisun dalam benteng yang terkepung, mengetahui bahwa musuh menghalangi pelarian dan bahwa penyerahan diri terakhir tidak dapat dihindarkan. Dalam kehidupan semacam itu tidak ada kedamaian, melainkan perselisihan terus-menerus antara desakan keinginan dan ketidakberdayaan kehendak. Dengan satu atau lain cara, jika hidup kita ingin menjadi besar dan bebas, kita harus melarikan diri dari penjara dan perselisihan ini.

Satu cara untuk melarikan diri adalah melalui kontemplasi filosofis. Kontemplasi filosofis tidak, dalam tinjauan terluasnya, membagi alam semesta menjadi dua kubu yang bermusuhan—kawan dan lawan, yang membantu dan yang menghambat, yang baik dan yang buruk—ia memandang keseluruhannya secara imparsial. Kontemplasi filosofis, ketika ia murni, tidak bertujuan untuk membuktikan bahwa bagian alam semesta selebihnya memiliki kekerabatan dengan manusia. Seluruh perolehan pengetahuan merupakan perluasan dari Diri, namun perluasan ini paling baik dicapai ketika ia tidak dicari secara langsung. Perluasan ini diperoleh ketika hasrat akan pengetahuan bekerja sendirian, melalui sebuah studi yang tidak mengharapkan di muka agar objek-objeknya memiliki karakter ini atau itu, melainkan mengadaptasi Diri pada karakter-karakter yang ia temukan pada objek-objeknya. Perluasan Diri ini tidak diperoleh ketika, dengan mengambil Diri sebagaimana adanya, kita mencoba menunjukkan bahwa dunia ini begitu serupa dengan Diri ini sehingga pengetahuan mengenainya dimungkinkan tanpa pengakuan terhadap apa yang tampak asing. Hasrat untuk membuktikan hal ini adalah suatu bentuk penegasan-diri dan, seperti semua penegasan-diri, ia merupakan rintangan bagi pertumbuhan Diri yang diinginkannya, dan yang mana Diri tersebut tahu bahwa ia mampu mencapainya. Penegasan-diri, dalam spekulasi filosofis sebagaimana di tempat lainnya, memandang dunia sebagai sarana bagi tujuan-tujuannya sendiri; sehingga ia menjadikan dunia kurang berharga daripada Diri, dan Diri tersebut menetapkan batasan bagi keagungan kebaikan-kebaikannya. Dalam kontemplasi, sebaliknya, kita bermula dari bukan-Diri (*not-Self*), dan melalui keagungannya batas-batas Diri diperluas; melalui keberhinggaan alam semesta, budi yang mengontemplasikannya mencapai bagian dalam keberhinggaan tersebut.

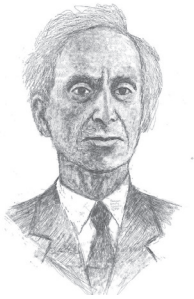
Karena alasan ini, keagungan jiwa tidak dipupuk oleh filsafat-filsafat yang mengasimilasi alam semesta kepada Manusia. Pengetahuan adalah suatu bentuk penyatuan Diri dan bukan-Diri; seperti semua penyatuan, ia dirusak oleh dominasi, dan oleh karena itu oleh upaya apa pun untuk memaksa alam semesta selaras dengan apa yang kita temukan dalam diri kita sendiri. Terdapat kecenderungan filosofis yang luas menuju pandangan yang memberi tahu kita bahwa Manusia adalah ukuran dari segala sesuatu, bahwa kebenaran adalah buatan manusia, bahwa ruang dan waktu serta dunia universal adalah properti dari budi, dan bahwa jika ada sesuatu yang tidak diciptakan oleh budi, hal itu tidak dapat diketahui dan tidak ada harganya bagi kita. Pandangan ini, jika diskusi kita sebelumnya benar, adalah tidak benar; namun sebagai tambahan dari ketidakbenarannya, ia memiliki efek merampas kontemplasi filosofis dari segala hal yang memberinya nilai, karena ia membelenggu kontemplasi pada Diri. Apa yang ia sebut pengetahuan bukanlah penyatuan dengan bukan-Diri, melainkan serangkaian prasangka, kebiasaan, dan keinginan, yang membuat tabir yang tidak tertembus antara kita dan dunia di luarnya. Orang yang menemukan kesenangan dalam teori pengetahuan semacam itu adalah seperti orang yang tidak pernah meninggalkan lingkaran domestik karena takut kata-katanya tidak menjadi hukum.

Kontemplasi filosofis yang sejati, sebaliknya, menemukan kepuasannya dalam setiap perluasan bukan-Diri, dalam segala hal yang membesarkan objek-objek yang dikontemplasikan, dan dengan

demikian membesarkan subjek yang mengontemplasikannya. Segala sesuatu dalam kontemplasi yang bersifat personal atau privat, segala sesuatu yang bergantung pada kebiasaan, kepentingan diri, atau keinginan, mendistorsi objek tersebut, dan karenanya merusak penyatuan yang dicari oleh intelektual. Dengan demikian membuat penghalang antara subjek dan objek, hal-hal personal dan privat semacam itu menjadi penjara bagi intelektual. Intelektual yang bebas akan melihat sebagaimana Tuhan mungkin melihat, tanpa sebuah "di sini" dan "sekarang", tanpa harapan dan ketakutan, tanpa belenggu keyakinan adat dan prasangka tradisional, secara tenang, tanpa pamrih, dalam hasrat tunggal dan eksklusif akan pengetahuan—pengetahuan yang bersifat impersonal, murni kontemplatif, sejauh yang mungkin dicapai oleh manusia. Oleh karena itu, intelektual yang bebas juga akan lebih menghargai pengetahuan abstrak dan universal yang di dalamnya kecelakaan-kecelakaan sejarah privat tidak masuk, daripada pengetahuan yang dibawa oleh indra, dan bergantung, sebagaimana pengetahuan semacam itu niscaya adanya, pada titik pandang yang eksklusif dan personal serta tubuh yang organ-indra-nya mendistorsi sebanyak ia menyingkapkan.

Budi yang telah menjadi terbiasa dengan kebebasan dan imparsialitas kontemplasi filosofis akan mempertahankan sesuatu dari kebebasan dan imparsialitas yang sama dalam dunia tindakan dan emosi. Ia akan memandang tujuan-tujuan dan keinginan-keinginannya sebagai bagian dari keseluruhan, dengan ketiadaan desakan yang dihasilkan dari melihatnya sebagai fragmen yang sangat kecil dalam sebuah dunia yang bagian selebihnya tidak terpengaruh oleh perbuatan satu orang mana pun. Imparsialitas yang, dalam kontemplasi, merupakan hasrat murni akan kebenaran, adalah kualitas budi yang sama persis yang, dalam tindakan, merupakan keadilan, dan dalam emosi merupakan cinta universal yang dapat diberikan kepada semua, dan bukan hanya kepada mereka yang dinilai berguna atau dikagumi. Jadi kontemplasi memperluas bukan hanya objek-objek pikiran kita, namun juga objek-objek tindakan dan kasih sayang kita: ia menjadikan kita warga alam semesta, bukan hanya warga dari satu kota bertembok yang berperang dengan seluruh bagian lainnya. Dalam kewargaan alam semesta inilah terletak kebebasan sejati manusia, dan pembebasannya dari perbudakan harapan dan ketakutan yang sempit.

Jadi, untuk merangkum diskusi kita tentang nilai filsafat; Filsafat harus dipelajari, bukan demi jawaban definitif apa pun terhadap pertanyaan-pertanyaannya, karena tidak ada jawaban definitif yang, sebagai aturan, dapat diketahui benar, melainkan demi pertanyaan-pertanyaan itu sendiri; karena pertanyaan-pertanyaan ini memperluas konsepsi kita tentang apa yang mungkin, memperkaya imajinasi intelektual kita dan mengurangi kepastian dogmatis yang menutup pikiran terhadap spekulasi; namun di atas segalanya karena, melalui keagungan alam semesta yang dikontemplasikan oleh filsafat, budi pun dijadikan agung, dan menjadi mampu melakukan penyatuan dengan alam semesta yang mengonstitusi kebaikan tertingginya.



CATATAN BIBLIOGRAFIS

Mahasiswa yang berkeinginan untuk memperoleh pengetahuan dasar mengenai filsafat akan mendapati bahwa membaca beberapa karya dari para filsuf besar adalah lebih mudah sekaligus lebih bermanfaat daripada berupaya memperoleh pandangan menyeluruh dari buku-buku panduan. Karya-karya berikut ini secara khusus direkomendasikan:

- Plato: *Republic*, terutama Buku VI dan VII.
- Descartes: *Meditations*.
- Spinoza: *Ethics*.
- Leibniz: *The Monadology*.
- Berkeley: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*.
- Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*.
- Kant: *Prolegomena to any Future Metaphysic*.